ORI
726·14
Fra/Ueb
44351

00044351

THE
ASIATIC SOCIETY OF BOMBAY
Town Hall, Bombay.

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 10 February, 2016

Presented to the Bombay Branch
of the Royal Asiatick Soc.
by the Author May 1836.

Ueber das Bild

des Weltbaumeisters, *Visvakarman*,

in einem der Felsentempel bey Illora in Indien.

von

Othmar Frank.

7217 Ex. 6-27

44351

Gr.726.14
Fra/Ueb
44351

00044351

Ueber das Bild
des Weltbaumeisters, *Viśvakarman* *),
in einem der Felsentempel bey Illora in Indien.

I. Abtheilung.

Gelesen in einer Sitzung der philologisch-philosophischen Klasse der königlichen Akademie der Wissenschaften zu München den 5. April 1834.

Oestlich von Illora 19° 58′ N.Br. [1]) **) sind in die Felsen eines Berges, einige englische Meilen lang, mehrere grosse Werke der Archi-

*) Da alle *sanskrit* Namen eine anerkannte Stammform haben, so halte ich den Gebrauch ihres Nominativs hier nur zulässig, wenn Zweydeutigkeit zu vermeiden ist. Daher steht *Viśvakarmar*, nicht *Viśvakarma*, so *Śiva* nicht *Śivah-* oder *Śivas* u. a. m., wohl aber *Brahma* statt *Brahman*, weil dieses auch einen *Brāhmaṇa* bedeuten kann. Die *sanskrit* Laute kommen hier nach der deutschen Aussprache bezeichnet vor, ausgenommen *v*, das wie *w*, und *sh*, das wie *sch* auszusprechen ist.

**) Diese und die fortlaufenden Zahlen beziehen sich auf die, am Ende folgenden Anmerkungen.

tektur und Haut-reliefs eingehauen [2]), womit ihre Wände bedeckt, ein indisches Pantheon darstellen [3]). Unter den grösseren Höhlen dieses Berges hat die, welche durch eine gewölbte Form ausgezeichnet ist, von *Viśvakarman* d. i. dem Weltbaumeister (Allwirkenden) ihren Namen [4]). Nach der Beschreibung, die Capt. W. H. Sykes *a*) vom Innern dieses Tempels giebt, und nach der ausführlichen, obschon nicht immer deutlichen Zeichnung von Wales bey Daniell, die jedoch mit der Beschreibung von Sykes meist einstimmt, ist der Architrave über den 28 achteckigen Säulen zu beyden Seiten, mit männlichen und weiblichen Figuren ausgefüllt. Darüber ist der Fries in Felder abgetheilt, in deren jedem eine männliche Figur sitzt mit vier anderen nach Sykes, aber nach Daniell *b*) abwechselnd mit einer kleineren oder mit zwey solchen zu jeder Seite [5]). Am Ende der beyden Säulenreihen, der Fronte gegenüber, am Orte des Heiligthums, sieht man vor einer grosen Hemisphäre das kolossale Bild des, *Viśvakarman c*), genannten Gottes, von dem wir eine Zeichnung in den Bomb. Transact. III. Taf. 13 und eine bey Daniell (Pl. XXIII.) haben, an die wir uns, auch im beyliegenden Bilde, halten. Es scheint eine eigene genaue Untersuchung zu verdienen. In vielen alten Tempeln Indiens kommt es vor. Der Gott desselben nimmt nicht nur im wesentlichen Ganzen des Brahmaismus eine der ersten nothwendigen Stellen ein, er bezeichnet auch die Macht eines grossen Wende- und Ausgangspunktes der vorzüglichsten Religionen Asiens, und ist besonders von den Dshainen und Bauddhen als Hauptgegenstand ihres Cultus nach ihren Begriffen aufgenommen und festgehalten worden. Dass in dieser Untersuchung, wo

---

a) In den Transactions of the liter. Society of Bombay. Vol. III. 301 f.

b) Taf. XXIII.

c) Bomb. Tr. III. 301 f.

genauere chronologische Bestimmungen fehlen, von der Einheit der getrennten Secten, die früher, als ihre Scheidung war, ausgegangen, der Gang nicht umgekehrt, noch mit irgend einem Vorurtheile verfahren werde, ist um so mehr zu wünschen, als von einem richtigen Urtheile in dieser Sache die Bestimmung des Inhaltes eines weiten religiösen Gebietes abhängt. Ich betrachte daher unser Bild erst nach den äusseren, selbst kleineren Umständen, weil man darin den Beweis des, in seiner Beurtheilung herrschenden, Vorurtheils sucht.

I. Die Figur sitzt im Heiligthume auf einer steinernen Bank, mit herabhängenden Füssen, die auf dem Boden aufstehen. Sie scheint fast nackt, ist jedoch leicht bekleidet *a*). In den *Siva*-Höhlen von Elephanta sieht man dieselbe Kleidung an *Siva*, z. B. an dem stehenden in den Bomb. Transact. I. Taf. zu S. 224 u. a. m. Noch wird sie von Siva's Anhängern getragen *b*). अङ्गवस्त्र *angavastra* d. i. ein Tuch über den Oberleib, घटी *ghatī* d. i. ein Tuch über den Unterleib, und alle übrige Kleidung, so wie der Schmuck der Sivaischen Figuren in Elephanta, sind bey den Hindu noch gebräuchlich. Ebenso gekleidet sieht man die Bilder des Siva und der zu ihm gehörigen Figuren in Kenery *c*) [6].

II. Die Kopfbedeckung mit einer Erhöhung auf dem Scheitel zeigt das dem *Siva* eigenthümliche, mattenförmige Lockengeflecht, ähnlich den Blättern der Euphorbia Tirucalli (गुडा *guḍā*),

---

a) Bomb. Tr. III. 302 vergl. Daniell Pl. XXIII.

b) Nach Wm. Erskine Bomb. Transact. I. 244 f., 220 und H. H. Wilson Asiat. Res. XVII. Sketch on the religious Sects of the Hindus.

c) Bomb. Tr. I. Taf. zu 43 u. a. m.

woher *Siva* गुडाकेश *gudākæśa* genannt wird, und die Erhöhung auf dem Scheitel, die an ähnlichen Bildern viel grösser ist, bezeichnet besonders noch darunter die, dem *Siva* eigene जटा *dshatā*, welche aus dem geflochtenen Haare besteht, das meist auf dem Scheitel zusammengewunden ist, und immer so bestimmt angegeben wird, wie es *Siva* trägt, der daher auch ursprünglich allein die Namen hat जटाधर *dshatādhara* जटाटङ्क *dshatāṭanka*, d. i. der *Dshatā*-Träger[7]). Nach Amara-Sinha heisst *Siva* auch कपर्दिन् *kapardin* von कपर्द *kapardda* das gelockte und geflochtene Haar des *Siva*, der selbst auch *Kapardda* genannt wird[8]). Noch tragen *Siva*-Verehrer diese Kopfbedeckung.

III. Charakteristisch eigen sind dem *Siva* und seinem ganzen Gebiete die durch schwere Ohrringe (कुण्डल *kundala*) lange gezogenen Ohrläppchen, womit er in Elephanta und anderen Felsenwerken überall vorkommt, und viele *Saiven*, insbesondere die von der Kamphata-Jogi-Secte, noch gesehen werden *a*) *Siva's* Gattin heisst daher *kundalinī*.

IV. Mit dem Ausdrucke des ruhig Betrachtenden hat das Bild gesenkten Blick nach Sykes[9]).

V. Es hat nur zwey Arme, wie Siva überall als ruhig Betrachtender; so in Elephanta nach Niebuhr und Erskine; auch in *Kailāsa*, in *Illora* selbst, s. Transact. of the Roy. Asiat. Soc. II. I.,

---

a) S. Asiat. Res. XVII. 191, 192, 288. Bomb. Trans. I. 219.

wo er zwischen *Daksha* und *Nandi* (*Vṛisha*) steht. Noch sonst ist Siva oft zweyarmig dargestellt, z. B. bey Raffles *a*) Taf. zu S. 12 Fig. 4 und Taf. zu S. 42 Fig. 2, wo er immer zweyarmig mit einem Barte, einer Tiara auf dem Haupte, nebst dem Dreyzack zu sehen ist. Sonst hat er in anderen seiner Formen bald acht an der Schulter vereinte Arme *b*), bald sechs *c*), bald vier *d*) [10].

VI. Die Haltung der Hände und Finger bezieht sich auf den Inhalt seiner Betrachtung, den wir im Folgenden genauer kennen lernen. Hier einstweilen nur diess, dass dadurch die, schon der älteren Brahmanischen Kosmogonie eigene, Theilung der Urelemente in zehn Halbe दशार्द्धानि *daśārddhāni* (Manu. I. 27), um die äussere Welt hervorzubringen, angedeutet werde. In Daniells Zeichnung XXIII. sieht man daher diese Händehaltung mehrmalen wiederholt an der mittleren grösseren Figur in den Gruppen von Fünf — in den Friesfeldern des Tempels unseres Allwirkenden selbst [11].

VII. Die zwey Figuren zu den Seiten des Bildes sind die zwey riesigen Sivabegleiter, die ihn in jeder Form fast überall umgeben. Sie können schon allein für einen Beweis gelten, dass hier *Siva* sey. Sie sind durch die gewöhnlichen Attribute des Siva charakterisirt, durch die hohen Tiaren *e*), die lange gezogenen Ohrläppchen, die, von der linken Schulter zur rechten Seite herabhän-

---

a) History of Java by Th. Stamf. Raffles Vol. II.

b) Nach Dr. W. Hunter in Bomb. Tr. I. 233. So bei Raffles II. zu Seite 52 Taf. 2.

c) Bomb. Tr. I. 236.

d) Ebd. 237; und Taf. zu S. 224 und zu S. 43.

e) Vergl. Bomb. Tr. I. 224.

gende, Brahmanenschnur, durch Hals- und Handbänder, insbesondere der eine links durch das schlangenförmige Armband, der andere rechts durch eine Lotos in der Linken, wie häufig die anerkannten Sivaischen Bilder [12]). Das Zeigen der Händeflächen, welche beyde Figuren emporgerichtet halten, ist auch dem Sivaischen Bilderkreise, wie ihm selbst ursprünglich eigen. So sieht man in Dshava die dienende Figur bey *Durgā*, der Gattin des *Siva a*), und in Illora die den *Skanda*, den Sohn des *Śiva*, mit der Linken haltende *Gangā b*), beyde die Fläche der emporgerichteten Rechten zeigend [13]). Höhere Bedeutung fand man in Dem, was man auf den Flächen der Hände und Füsse zu lesen glaubte, besonders auf den des ruhig Betrachtenden. An den Sivaischen Bildern bey Raffles u. A. ist auch Verschiedenes hinein gezeichnet.

VIII. Die Genien auf dem Bogen, unter dem *Viśvakarman* sitzt, sind durch ihre Tiaren als Sivaisch bestimmt. Sie werden häufig über *Siva* schwebend gefunden z. B. in Elephanta *c*).

IX. Die neben dem Bilde gezeichneten Figuren von Thieren und kauernden Menschen haben offenbar nur architektonische Bestimmung, in der man sie häufig sieht, z. B. in Bomb. Tr. III. Taf. I. Fig. 1 Bomb. Tr. II. zu S. 54 Taf. II. u. a. Asiat. Trans. II. I. Taf. 3 Fig. 1. Vergl. die Thiere an dem Throne zu Karli bei Moor Taf. 71, ebenso an dem zu Kenery in Bomb. Tr. I. Taf. zu S. 45 und 48; bey Raffles II. zu S. 54 Taf. 4 Fig. I. zu S. 56 Fig. 4 u. a.

---

a) History of Java II. Taf. 2 zu S. 52.

b) Asiat. Tr. II. II. Taf. 8. Auch wenn der Knabe, *Bhīshma* vorstellen soll, den sie, als Gattin des *Śāntanu*, geboren, immer ist sie so *Śiva's* Gattin.

c) Nach Bomb. Tr. I. Taf. zu S. 220, 224 Taf. zu S. 45 u. a.

Demnach sind wir durch Alles, was wir bisher an dem Bilde und um dasselbe gesehen haben, genöthigt, es für das Bild des *Siva* in der Form des Betrachtenden zu halten, und wir haben Nichts gefunden, das unserer Annahme entgegen stünde. Mehr aber wird man darin bestättigt, wenn man die ähnlichen Bilder in den indischen Felsentempeln vergleicht, die, mit dem Ausdrucke der Betrachtung, nothwendig für Siva anerkannt werden müssen.

Ein betrachtender *Siva* kommt zweymal vor in Elephanta nach Erskine *a*). Wie in seinen vorzüglichsten Formen als अर्द्धनारीश्वर *arddhanārīśvara b*), als Gemahl der *Pārvati c*), u. a., so ist er auch hier als Betrachtender von den theilnehmenden grossen Göttern *Brahmā Vishńu* u. a. umgeben, die diesen hohen Charakter in ihm gleichsam anerkennen und bezeugen. Auf dem Haupte die Tiara, welche mit seinem Symbol, dem Monde, geschmückt ist, sitzt er hier, wie sonst oft, auf einem Lotosthrone पद्मासन *padmāsana*, mit emporgerichteten Fusssohlen [14]). So auch nach Niebuhr Taf. VIII. zu S. 38, wo er die vornehmste Person der Gruppe genannt wird. Nach Erskine, der ihn als *Siva* anerkennt *d*), steht sein Thron auf einem Lotosstengel, den unten zwey Figuren halten, wie man bey mehreren ähnlichen Bildern von Kenery sieht, z. B. in den Bomb. Tr. I. Taf. 2 Fig. 1 oben rechts zu S. 48, bey einem, welches nach Salt (S. 47) eine Hauptfigur in den Bildwerken von Kenery mit ausmacht [15]) Diese hat ohne Tiara

---

a) Bomb. Tr. I. 231.

b) B. Tr. Taf. zu S. 220

c) Ebd. Taf. zu 224.

d) Bomb Tr. I. 232

das Lockengeflecht, wie *Viśvakarman*, und hält ebenso die Hände und Füsse [16]). Auch stehen ihr dieselben zwey Begleiter zu beyden Seiten, wie dem *Viśvakarman*. Wenn man daher im Bilde des betrachtenden *Siva* in Elephanta unseren *Viśvakarman* nicht verkennen kann, so sieht man ihre Gleichheit noch mehr bestättigt durch die Aehnlichkeit des Betrachtenden zu Kenery, sowohl mit dem in Elephanta, als mit dem in Illora. Dass diese Bilder des Betrachtenden überhaupt auch in den genannten Abweichungen ihrer Stellungen eine und dieselbe Gottheit oder Person bezeichnen, darin stimmen Alle ohne Ausnahme ein. Salt selbst giebt daher vier Hauptstellungen an (four attitudes) *a*), wovon wir die genannten zwey auch als die vorzüglichsten nennen, nämlich erstens die unseres *Viśvakarman*, und zweytens die des betrachtenden *Siva* in Elephanta. Die des ersteren hat L. Alexander auch in den Felsenhöhlen von Adjunta 20° 25′ N. Br. gefunden *b*). Ein ausgezeichneteres Bild in dieser Stellung ist ferner in dem berühmten Felsentempel in Karli, dessen Plan *c*) dem der genannten Höhle zu Kenery und dem des *Viśvakarman*-Tempels in Illora gleich seyn soll Sie sind sämmtlich gewölbt, und haben alle drey das Hauptbild mit derselben Haltung der Hände und Füsse. In denen zu Kenery und Karli steht auch der Lotosthron des Gottes auf einem von zwey Figuren gehaltenen Lotosstengel, wie der des betrachtenden Siva in Elephanta *d*) [17]). Der Bogen über dem Bild in Karli

---

a) Bomb. Tr. Vol. I. p. 47. Vergl. Taf. zu S. 47 und zu 50 und Vol. III. Taf. 13.

b) Nach Asiat. Trans. II. II. Taf. 1 Fig. 3. Vergl. S. 369, 362.

c) Nach Bomb. Tr. III. 303.

d) S. Moor's Hindu Pantheon Taf. 72, wo jedoch die Zeichnung nachlässig ist. Vergl. Valentia's Voyages and Travels in India etc. S. Anm. 8 oben.

geht aus dem Rachen von Ungeheuern, wie in Salsette über *Siva a)*. Die andere Stellung, die des betrachtenden *Siva* in Elephanta mit empor gerichteten Fusssohlen, findet sich an sehr vielen Bildern. Hieher gehört aus der, Damar-Lena genannten, Höhle in Illora, die selbst Erskine für Brahmanisch erklärt *b)*, ein Bild, wovon eine Zeichnung in Bomb. Tr. III. Taf. 4 ist. Der Gott sitzt hier, wie der betrachtende *Siva* in Elephanta (s. oben), auf einem Lotosthrone, dessen Stütze ebenso von zwey gleichen Figuren gehalten wird, mit der Tiara, dem schweren Ohrengehänge, der Brahmanenschnur, mit Hals- und Armbändern, mit aufwärts gerichteten Fusssohlen. Ferner auch das Bild des जगन्नाथ *dshagannātha* des Herrn der Welt in der sogenannten जगन्नाथसभा *dshagannāthasabhā*, dem Tempel des Herrn der Welt, in Illora *c)*. Dieses Bild hat die *dshatā* und Ohrengehänge, wie unser *Viśvakarman*, zeigt die Händeflächen und, wie der betrachtende *Siva* in Elephanta, die Fusssohlen. Sein Thron wird von Thieren getragen, die öfters in architektonischer Bestimmung z. B. bey *Viśvakarman* u. a. vorkommen. Hieher gehören ebenso die Bilder des sogenannten *Ādinātha* (आदिनाथ des ersten Herrn), die überall ihre Stelle im Heiligthume der Höhle einnehmen, welche *Indrasabhā*, irrig wie die meisten, genannt wird. Nach Daniell *d)* sitzt da *Ādinātha* mit einer Tiara, mit emporgerichteten Fusssohlen und Händeflächen, von den zwey *Dvārapālen*

---

a) Bomb. Tr. I. Taf. zu S. 43.

b) Bomb. Tr. III. 557.

c) Bomb. Tr. III. 322 und Taf. 1 Fig. 1.

d) Taf. VII. VIII.

umgeben, u. d. m. Von gleicher Art ist das Bild mit der Tiara, die Fusssohlen zeigend, wie in Elephanta, in den sogenannten Joghey-Seer-(*Jogæśvara* योगेश्वर d. i. Herr der Einigung)-Höhlen in Salsette *a*), in einem Bogen über dem mittleren Thorweg; in der Rechten mit dem, dem *Siva* eigenen, Rosenkranze रुद्राक्षमाला *rudrākshamālā* (so genannt von *Rudra's*- oder *Siva's* Auge) *b*), in der Linken mit einer Lotos und auf jeder Seite mit dem Bilde eines alten Weisen (*Rishi*) wie öfters mit *Rishen Siva* vorkommt *c*).

Mehrere Beweise, dem *Siva* sein ursprüngliches Eigenthum zu wahren, giebt uns noch Dshava. In Raffles Hist. II. zu S. 52 Taf. 3 ist von einem aus Dshava nach England gebrachten Steinbilde, eine Zeichnung der *Umā* oder *Bhavānī*. Gattin des *Śiva*, auf einem Lotosthrone, so wie er in Elephanta ist, die Fusssohlen und rechte Handfläche zeigend, in der linken eine Lotos haltend, mit der Tiara auf dem Haupte, mit den lange gezogenen Ohrläppchen und Ohrengehänge und anderem vielen Schmucke, selbst mit einem Scheinbogen um die Tiara.

Ich übergehe, was bey Raffles vorkommt von Metallabgüssen z. B. Hist. II. zu S. 52 Taf. 8 Fig. 1, wo das Bild mit der Tiara, mit den unter der Tiara herabhangenden Sivaischen Haarflechten und mit der Brahmanenschnur, Fusssohlen und Handflächen zeigt, unter einem

---

a) Nach Bomb. Tr. I. Taf. zu S. 43.

b) Vgl. Bomb. Tr. I, 233 und Taf. zu S. 43 und 45. — Asiat. Res. XVII. 228 Raffles II. Taf. zu S. 42 Fig. 2.

c) Vergl. *Rāmajana* I, XXII. 5, 9 u. a. Vgl. die enge Verbindung des *Vivāt Manu* und der *Rishen* Manu I. 33 ff.

Bogen sitzt, u. d. m. *a*). Aber noch merkwürdiger hier scheint das Bild in Dshava, welches Crawford in seiner Beschreibung des berühmten Tempels Boro Budor in den Bomb. Tr. II. Taf. 2 mitgetheilt hat, das dort in 400 Nischen 400mal mit wenig Veränderung wiederholt vorkommt *b*). Die Figur ist, gleich *Viśvakarman*, dünn bekleidet, auf dem Lotosthrone, wie *Siva* in Elephanta, mit gesenktem Blicke in Betrachtung, mit aufwärts gewandten Fusssohlen, mit der Brahmanenschnur und dem Halsbande, mit denselben lange gezogenen Ohrläppchen, der ähnlichen Kopfbedeckung *c*), sogar, was sonst die Zeichnenden meist übergangen haben, mit dem Sivaischen Stirnauge. Auch hat das Bild entsprechende Umgebung, die Hemisphäre, den Bogen, bis auf die tragenden Thierfiguren. Die Aehnlichkeit dieses Bildes mit *Siva* in Betrachtung kann Niemand verkennen. Crawford schliesst auch schon aus den übrigen Umständen *d*): I conclude Boro Budor to be a Temple dedicated to the buddhist reformation of the Worship of Siva and his consort *e*) [18]).

Sollte nicht in allen diesen Bildern mit dem Ausdrucke der ruhigen Betrachtung, in jeder der genannten Stellungen, ursprünglich zuerst nur einer und derselbe Gott, *Siva*, angedeutet worden seyn, und ist man nicht genöthigt von dem allgemeinen Vorurtheile abzugehen, und vielmehr die ähnlichen *Dshina*- und *Buddha*bilder nur als Nachahmungen der Sivaischen anzusehen? Diese, die über ganz Indien verbreitet, vorzüglich in den ältesten Tempeln, welche bekanntlich meist dem *Siva* gehören, gefunden werden, sind von den

---

a) S Raffles zu S. 54 Taf. 4 Fig. 1, 2, 3 und 4.

b) Vergl. Bomb. Tr. II. Taf. 1.

c) Vgl. ebd. Taf. 4, 6.

d) Ebd. S. 163.

e) Vgl. ebd. S. 163. Raffles II. zu S. 52 Taf. 3, Taf. zu S. 12 Fig. 1, 3 u. a. m.

Dshainen und Bauddhen, als sie vom Brahmanischen Sivaismus ausschieden, mit vielem Anderen festgehalten worden, und demnach bey denselben überall, den unpartheyischeren Berichten gemäss, in Nepal nach Hodgson, wie in Dshava nach Raffles u. a. O. zu sehen [19]).

Aber ist *Siva* nicht vielmehr der Gott der Unruhe, des Ueberganges, der Umwandlung, des Gegensatzes, der Zerstörung? — Ja, auch in diesen Felsen wird er oft als der Schreckliche (भैरव *bhairava*), als der Kämpfende, der den siegenden Wagen hat (जयद्रथ *dshajadratha*), als der glückliche Held (वीरभद्र *vīrabhadra*) u d. m. dargestellt *a*). Allein deswegen, weil seine Umwandlung eine lebendige ist, und er den Gegensatz zugleich in sich selbst, im Denken, Wollen und Thun aufgehoben hat und aufhebt, so wie er ihn aus sich selbst hervorbringt; weil sein Uebergang ein kosmisch-geschichtlicher ist, der sich in seinen Momenten entwickelt, hat er diese Potenzen und Formen, die Richtung nach Aussen und Innen, den Ausgangs- und Endepunkt zugleich in sich. Daher trägt er auch mehrere allgemein bekannte Namen, die seinen Charakter des ruhigen, einigenden Denkens bezeichnen, mit dem er in unserem Bilde erscheint Er heisst (bey Amara Sinha auch) *śambhu* शम्भु d. i. der in Ruhe ist, der Glückliche; *Śankara* शङ्कर d. i. der Ruhe bewirkt, beglückt; *Śiva* शिव: d. i. der, auf dem die Welt ruht, nach einer gewöhnlichen, der Mythologie entsprechenden, Erklärung; *dhūrdshadi* धूर्ज्जटि d. i. der die Last der Welten trägt; *sarvadshña* सर्व्वज्ञ d. i. der Allwissende; *Jogæśa* योगेश oder *Jogæśvara* योगेश्वर d. i. Herr

---

a) S. Bomb. Tr. I., Niebuhrs Reiseb., Asiat. Trans. II. u. a. m.

der Einigung; *mahābratī* महाव्रती d. i. der grosse Andächtige, und *mahātapāh*-महातपाः wie er Ramaj. I. XXII. 6 ff. beschrieben wird. Die Mythen von der einigenden *Siva*-Betrachtung *Sivajoga*, sind alt, und in der Sanskrit-Literatur ist vom grössten Umfange eine eigene Abtheilung, die der *Tantren* तन्त्राणाम् welche in Gesprächen zwischen ihm und seiner Gemahlin bestehen, worin die übersinnliche Einigung der Betrachtung gelehrt wird, und wodurch bey vielen Hindu sogar die Vädenliteratur verdrängt worden ist, oder die doch als der fünfte Väda gelten *a*) [20]). In welcher Beziehung steht nun aber unser *Viśvakarman* oder dieser *Śiva* in Ruhe und Betrachtung zu seinen anderen, ihm eigenen, vorzüglichen Gestalten, selbst hier in den Felsen zu Illora, Elephanta u. a. m.? Welche Stelle nimmt er ein in der Reihe der aufeinander folgenden Formen der Entwickelung dieses Gottes (*Mahādeva*)? Welches Moment stellt er dar in der Theogonie der Hindu verglichen mit den höheren Begriffen ihrer reineren Lehre? — Wenn Andere sonst gewöhnlich hier von einem, sich ursprünglich Fremden, Feindlichen ausgehen, das sie auf eine unerklärliche Weise zusammengebracht ansehen [21]); so erörtern wir die vorliegende Stelle unseres Auctors dieser Felsentempel und ihrer Bildwerke erst noch aus den sie umgebenden, womit sie in der nächsten Beziehung steht, und die wir vorerst wenigst als aus einem Geiste und einer Anschauung entstanden, in ihr verfasst und gebildet, wenn auch nicht Alles wie von einer Hand in den Felsen geschrieben ansehen, und wir führen das Ergebniss davon auf das schon Erkannte aus alter indischen Mythe und Philosophie zurück, wie sie in den besten Urkunden erhalten sind.

---

a) S. Schol. zu Manu II. I. p. 65 ed. Calc. in 8vo 1830. Wilson in Asiat. Res. XVII. 216.

In nächster Beziehung zu dem betrachtenden *Siva* steht das Bild des *Trimūrtti* d. i. des Dreyleibes, an dessen mittlerem, vorderen Leibe, das Haupt mit dem gleichen Ausdrucke der Ruhe die innigste Verwandtschaft zu jenem darstellt. Das Bild des *Trimūrtti* kommt zehnmal vor in den Felsen bey Illora. Eine Zeichnung davon hat Sykes in Bomb. Tr. III. Taf. 5, wo das vordere Bild auch den obengenannten Sivaischen Rosenkranz *rudrākshamālā* hat. Demselben Bilde des *Trimūrtti* gleich ist das berühmte grosse in Elephanta *a*), das im Heiligthume zwischen den zwey gewöhnlichen Sivabegleitern steht. Das vordere Bild des Dreyleibes trägt hier sogar dieselbe Tiara, wie der betrachtende Siva in Elephanta (wovon oben), seine innige Beziehung zu diesem anzudeuten. Vom Schmucke dieser Tiara hat Erskine auch eine ausführliche Zeichnung mitgetheilt *b*). Raffles *c*) hat einen weiblichen *Trimūrtti*, nicht bloss im Brustbilde, sondern ganz sitzend, woran das vordere Bild auch mit dem Ausdrucke glücklicher Ruhe im Gesichte, gleich dem betrachtenden *Siva* in Elephanta die Fusssohlen emporrichtet. In Elephanta besonders stellt am *Trimūrtti* das Haupt rechts, mit dem Stirnauge u. a. den *Siva* vor *d*), das Haupt links seine Gemahlin, mit dem Handspiegel in der einen und der Antimoniumnadel der Frauen, die Augenlieder und Augenbraunen zu färben, in der anderen Hand. Beyde haben nicht den Ausdruck ruhiger Betrachtung, zu der sie sich vielmehr erst in dem, so enge mit ihnen verwachsenen vorderen

---

a) Nach Bomb. Tr. I. Taf. zu 214.

b) In Bomb. Tr. I. Taf. zu 217; vgl. 231, 216 f. und Niebuhr Taf. V.

c) Im II. Vol. zu S. 52 Taf. 4 Fig. 1, 2.

d) S. Bomb. Tr. III. 524; vgl. 220.

Bilde zu vereinigen scheinen, dessen Ausdruck die Auflösung des Gegensatzes in der höheren versöhnten und versöhnenden Einheit beurkundet, in derselben, die der betrachtende *Višvakarman* darstellt [22]). Aber das Moment des Sivaischen Lebens, das im vorderen Leibe des *wrimurtti* gleichsam noch den, äusserlich mit ihm verbundenen, Gegensatz eben überwindend und über ihn siegend scheint, ist als vor dem Momente des einzelnen Betrachtenden, d. i. vor dem des *Visvakarman* vorhergehend anzusehen. An diesem wird der äussere Unterschied nicht mehr angezeigt, in seinem, auf jenes folgenden, Momente fasst er ihn innerlich, ist das im Denken einigende höhere Concrete; so wenig leere Vertiefung, dass er vielmehr hier in der Mitte aus seinem inneren Reichthume schöpferisch-allwirkend ist, und in seine innere Tiefe wieder aufhebend, der Erste wie der Letzte.

Gehen wir aber von diesem letzten, einigenden *Siva* in Betrachtung, nicht nur zurück auf ihn als den Dreyleib, *Trimūrtti*, sondern weiter von diesem auf den Standpunkt der äusseren Verhältnisse seiner geschiedenen Momente, in denen er auf sehr mannigfache Weise vorkommt, in den vorzüglichsten als *Siva* und *Pārvatī*, auch umgeben von den grossen Göttern *Brahmā Vishnu* u. a., die alle in der nämlichen Stellung, als um den betrachtenden *Siva* in Elephanta, wie wir gesehen haben, auch auf denselben Seiten um ihn her, innigen Theil an seinem hohen Stande nehmen *a*).

Vor allen den zahlreichen Verhältnissen dieses Standes, in denen beyde mehr getrennt, auch für sich selbstständig, kämpfend, schreck-

---

a) S. Bomb. Tr. I. Taf. zu S. 224.

lich, siegreich, glorreich erscheinen, von deren Darstellungen diese Felsen voll sind, die wir auch hier übergehen, kommen wir nothwendig auf das, allen äusseren Beziehungen vorhergehende Moment der Sivaischen Entwickelung, wodurch alle erst möglich wurden, nämlich auf den Einen, der eben noch begriffen ist im Scheiden seiner von sich selbst, im Doppelmenschen in die Aeusserlichkeit der Verhältnisse zu treten, wie er oft dargestellt wird in Illora, in Elephanta *a*) u. a. in demselben ebenso gehaltenen Kreise der gegenwärtigen Götter. In dem nämlichen hohen Gebiete ist die Ausscheidung, als die Einigung des Getrennten, der Ausgangs - und Schlusspunkt der Sivaischen Entwickelung [23]).

In dem ursprünglich einigen Momente des *Siva* aber, das dem der Scheidung des Doppelmenschen, worin der gewöhnliche getrennte *Siva* seinen Ursprung hat, vorherging, konnte er, als noch unentzweyt, vorerst nicht in dem Bilde der vollendeteren, versöhnenden Persönlichkeit des ruhig Betrachtenden von den Hindu gefasst werden, so wenig als in dem des schon, wie in *Arddhanārī*, in der Scheidung begriffenen. Gerade dieses einige, erste Moment macht den geheimsten theogonischen und kosmogonischen Inhalt der ruhigen Betrachtung unseres *Viśvakarman* mit aus. Sollten wir auch davon ein Zeichen in diesen steinernen Denkmalen finden? Ein Symbol des noch unbegriffenen, unbekannten, wenigst vor der Theilung undarstellbaren Göttlichen konnten die Hindu nur in das Heiligthum selbst setzen. Der Inhalt des Heiligthums in den alten Felsentempeln u. a. ist es daher, den wir vor Allem in seiner tieferen Auffassung aus ächten indischen Urschriften, und in Beziehung auf unser Bild des Allwirkenden im Heiligthume zu erforschen haben. Dadurch

a) Z. B. nach Bomb. Tr. I. Taf. zu Seite 220.

mögen auch die Theile, an unserem Bilde des *Viśvakarman* ihre wahre Deutung erhalten, welche wir bisher noch unerklärt gelassen haben, nämlich die Hemisphäre hinter demselben und ihr architektonischer Aufsatz. Vor aller Deutung aber ist hier nöthig, sich auf den Standpunkt und in den Kreis des alten indischen Geistes zu setzen, zu dessen Kenntniss uns die authentischen Urkunden zu Gebote stehen. Ein Wissen aus übersinnlicher Sphäre soll hier zu Grund liegen, das wohl seinem inneren Wesen nach geheimer Art, dem gemeinen Blicke verborgen, aber mächtig von Innen heraus bildend, in die lebendige Sitte, Gesetzgebung, in die Mythe und in den Cultus übergegangen, herrschend geworden, in den Väden und dem vorhandenen ältesten Gesetzbuche enthalten, und später ebenso, obschon in einem mehr wissenschaftlichen Zusammenhange, mit einer höheren Stufe von den Vædāntinen aufgefasst worden ist [24]). Es ist demnach hier die Aufgabe, zu zeigen, wie die Hindu in ihren älteren und späteren Schriften von Ansehen jene ursprünglich einige, übersinnliche Persönlichkeit oder den ursprünglich innerlich eingeleibten Geist, fassten, den sie sich vor dem Doppelmenschen gedacht, und aus dem sie erst diesen entstanden begriffen haben. Wir können diesen Gegenstand, der einen grossen Theil der Philosophie und Mythologie der Hindu einnimmt, und der in der Zeitschrift Vjāsa schon behandelt ist *a*), hier nicht erschöpfen wollen, indem wir einige Grundzüge für unsere gegenwärtige Absicht für hinreichend halten.

Aus Manu erinnern wir nur an Einiges. Nämlich: Vor der, oben genannten Entzweyung des geistigen Leibes des Urmenschen, da auch *Brahmā* und *Manas* (Śiva's Potenz) noch mit einander verwachsen, zugleich thätig waren, noch ehe jener Einige

---

a) II. S. 107 ff. III. 121 ff.

Doppelmensch ward *a*), wird zuerst die geistige Ursubstanz, शरीर *śarīra*, der Leib des Durchsichseyenden (स्वयम्भू *svajambhū*) höchsten Geistes, als Grund der Urwässer genannt *b*), in denen durch desselben Geistes Urkraft das lichtstrahlende Ey entstanden ist, in dem Brahmā geboren ward, das dieser von selbst theilte *c*), und aus dessen Hälften er Himmel und Erde hervorbrachte *d*). Dann wurden aus dem Geiste erhoben मनस् *manas* der Verstand, aus diesem der Selbstsetzende (*Ahaṅkāra*) und der Herr (*Iśvara*) *e*); ferner der mächtige Geist, die drey *Guṇen*-Wirkungen *f*), daher die sechs unendlich Mächtigen *g*), und die sieben mächtig wirkenden Geister *h*). Durch diese Gliederung der geistigen Suhstanz, der organisirten hohen Form des übersinnlichen Leibes wirkt der Verstand, der Unveränderliche, alles Veränderliche machend *i*). Ihn hat Brahma einig in sich, und entlässt ihn, wenn er sich zur Naturvernunft und Weltschöpfung erhebt *k*). Dem Ver-

---

a) Manu I. 32.

b) Ebd. I. 8.

c) Ebd. I. 9, 12.

d) Ebd. I. 13.

e) Ebd. I. 14.

f) Ebd. I. 15.

g) Ebd. I. 16, 17.

h) Ebd. I. 19.

i) Ebd. I. 18.

k) Ebd. I. 74, vgl. I. 56.

stande (*manas*) wird ein Charakter der Weltursache zugeschrieben *a*), und das Verlangen zu schaffen, indem er umwandelnd hervorbringt *b*). Die mit Brahmā verwachsene, schöpferische Macht des *Manas* ist es demnach, welche so die ganze übersinnliche Welt mit ihren Individualitäten *c*), alle Geschöpfe, ein jedes in seiner ursprünglichen, individuellen Bestimmung aus der Natur mit erhoben *d*), so wie die grossen Gemeinschaften als Stände des Staates gebildet hat *e*). Alles dieses entsteht mittels der übersinnlichen Geistesmomente, welche die Umwandelnden der zehn halben sind *f*). Erst nach diesem wird *g*) der Doppelmensch hervorgebracht, indem der Einige seinen Leib in Halbmann und Halbweib in Einem theilt, von dem, Manu hervorgebracht, die äussere Schöpfung fortsetzt *h*) [25]).

Sehen wir nun auch, wie später der übersinnliche geistige Leib, welcher dem Doppelmenschen vorhergehend gedacht wird, von den wissenden und das religiöse Wissen leitenden Brahmanen begriffen werde, die überall auf die Väden, nämlich auf die Upanishaden und auf die Sätze vom geistigen Leibe *Śārīraka-*

---

a) Manu I. 14, 74, vgl. 11.

b) I. 74. Vgl. *Vjāsa* 118 f. *Svabhāva.*

c) I. 20—26.

d) I. 28—30.

e) I. 31.

f) I. 27, vgl. Anmerk. 23 b unten.

g) I. 32.

h) Manu I. 33 ff.

sūtrani, bauend, Vædāntinen genannt sind. Zusammengedrängt finden wir ihre Lehre in einer, wohl nicht sehr alten, Schrift, die jedoch bedeutendes Ansehen zu haben scheint, nämlich in *Vedanta Sāra* von *Sadānanda*, woraus ich hier einige Stellen wörtlich anführe, indem ich zur Verständlichkeit des hieher Gehörigen auch einiges davon Unzertrennliche mitnehme [26]), mich auf die Seiten und Zeilen der Münchner Ausgabe beziehend. Der Verfasser beginnt mit den Worten: „Dem Geiste, der ungetheilt, seyend, denkend, selig ist, nicht im Bereiche der Sprache und des Verstandes, der die Haltung des Universums ist, nah' ich forschend". Dann S. 3 Z. 6, indem von ihm der Gegenstand des Buches bestimmt wird, sagt er: „Das zu erkennende (zu beweisende) reine Bewusstseyende, welches die Einheit des Lebendigen und des Brahma hat, ist es, auf welches die Hauptabsicht der Vædānta-Lehrer geht". Nachdem voraus geschickt worden *a*): „Der Unterschied des ewigen und nicht ewigen Wesens ist der: das Brahma nur ist das ewige Wesen, alles Andere ist das nicht ewige", — wird nach der Einleitung *b*) so begonnen: „Im Wesen ist eine Erhebung des Nichtwesens und eine Erhebung über diese Erhebung. Das Wesen ist das seyende, denkende, selige, unentzweyte Brahma. Die ganze Vielheit des Unempfindlichen, von dem Bewusstlosen anfangend, ist das dem Wesen Entgegengesetzte. Das Bewusstlose aber ist durch beyde, das Seyende und das Nichtseyende nicht zu erklären. Es ist von den drey *Gunen c*) (den drey Natureigenschaften aller Dinge) erfüllt, hat die Form geistiger Beziehung, ist das Wissen hemmend. Diese

---

a) S. 2 Z. 14.

b) S. 3 Z. 16.

c) S. 3 Z. 18.

lehrt man. Denn dass das Ich bewusstlos sey, wird erkannt, und in den Väden heisst es: „„die mit den *Guńen* verborgene Macht des Geistes Gottes““. Dieses Bewusstlose ist aber nach der jedesmaligen Absicht auf Gesammtheit oder Gesondertheit einfach oder vielfach. So wird es (doppelt) bestimmt *a*). In Beziehung auf die Gesammtheit derer, die auf verschiedene Art in dem Bewusstlosen sind, welches in das wiederscheinende Leben *b*) gegangen ist, ist die Einheit derselben dargestellt. Denn in einer Vädenstelle ist sie (die genannte verborgene Macht des Geistes Gottes) die ungeborne Eine. Die Gesammtheit ist durch Erhebung verschiedener edlen Formen, die (im reinen *Guńa* des Guten) Vorherenthaltende (Natur) der reinen Wirklichkeiten. Ihr inwohnend ist das Bewusstseyende, das mit den hohen Eigenschaften der Allwissenheit, Allherrschaft, All-einhaltung ausgestattet ist. Dieses Bewusstseyende, das im Seyenden aus dem Nichtseyenden geoffenbaret ist, wird der innerlich Einhaltende genannt; als die Ursache der Welt heisst es der Herr der Welt. Seine Allwissenheit *c*) kommt daher, dass er alles Bewusstlose offenbaret. Denn in den Väden heisst es: „„Welcher allwissend, allkundig ist““. Ihm ist jene Gesammtheit hervorbringender Leib, wegen seines Ursacheseyns von Allem. Wegen der Fülle der Seligkeit und wegen der Einhüllung gleich einem Keime (einer Krafthülle) ist sie ihm aus Seligkeit gebildeter Keim; weil er sich von allem äusseren Thun enthält, (wie) ein seliger Schlaf; und daher wird er genannt der, welcher den Stand der Ausbreitung und Ineinslösung des Aeusserlichmateriellen und des innern Geistigleiblichen ausmacht.

---

a) S. 3 Z. 20—23, S. 4 Z. 1 ff.

b) Vgl. S. 3 Z. 6.

c) S. 4 Z. 3.

In Beziehung auf die Besonderung *a*) ist seine Darstellung der Vielheit. Denn in einer Vädastelle heisst es: „„Der Herr wird durch die vertheilten Erscheinungsmächte vielgestaltig geoffenbart““. Hier ist die Bezeichnung beyder, der Gesammtheit und der Gesondertheit vermöge der Durchdringung des Vereinten und des Getrennten. Die ursprüngliche Besonderung ist durch Erhebung verschiedener niederen Formen die Vorherenthaltende (die Natur) von minder reinen Wirklichkeiten. Das dieser inwohnende Bewusstseyende — wird der Theilkundige genannt *b*). Diesem Theilkundigen ist die Besonderung wegen der Productivität des Ichsetzenden u. d. übr. ein productiver Leib; wegen der Fülle der Seligkeit auch ein in Seligkeit bestehender Keim; weil er sich von allem äusseren Thun enthält, seliger Schlaf, und daher wird er genannt der, welcher den Stand der Ineinslösung des Aeusserlich- und Innerlichmateriellen ausmacht. — Dann *c*) fühlen beyde, der Herr und der Theilkundige Seligkeit durch die Wirksamkeiten des Bewusstlosen, welche sehr übermateriell, vom Bewusstseyenden erleuchtet sind. Denn in einer Vädastelle heisst es: „„Seligkeit geniesst der Theilkunde, welcher der Vorstellung Erster (Eröffnung) ist““. — Auch *d*) giebt es keinen Unterschied unter beyden, der Gesammtheit und der Besonderung, wie keinen unter dem Walde und den Bäumen, und keinen Unterschied zwischen dem Herrn und den Theilkundigen, die jenen inwohnen. Denn in einer Vädastelle heisst es: „„Er ist der Herr von Allem u. s. w.““ — Beyde *e*),

---

a) S. 4 Z. 11.

b) S. 4 Z. 15.

c) S. 4 Z. 19.

d) S. 4 Z. 22.

e) S. 5 Z. 5.

das Bewusstlose und das ihm inwohnende Bewusstseyende haben noch in sich ein, ihre Fassung seyendes Bewusstseyendes, welches nicht inwohnend ist, das Vierte genannt. Denn in einer Vädenstelle heisst es: „„Als das Glückliche, das Ruhige, das Nichtentzweyte versteht man das Vierte““. Dieses Vierte ist das reine Bewusstseyende (Denkende), das, indem es von beyden, nämlich von dem Bewusstlosen und von dem diesem inwohnenden Bewusstseyenden, so wie es sich mit einer glühenden Eisenkugel verhält, ungetrennt ist, (Brahma) das Prädikat des mächtigen Urtheis heisst; sofern es getrennt ist, wird es das Zu-bezeichnende (das Subject) genannt. Das Bewusstlose *a*) desselben (Getrennten) hat eine doppelte Macht, welche die der Bedeckung und die der Ausscheidung genannt wird. Die der Bedeckung, indem das ausgeschlossene Bewusstlose auch den unausgeschlossenen, nicht irdischen Geist durch Deckung gleichsam birgt gegen die schauende Vernunft, wie eine Wolke den Sonnenkreis dem Auge. — Dadurch erscheint, wegen getrübten Gesichtes, der gleich einem Gebundenen, welcher das, die Vernehmung des Ewigen habende, Ich, der Geist ist *b*). — Die Macht der Ausscheidung *c*) aber besteht darin, — dass das Bewusstlose in dem von ihm verhüllten Geiste durch eigene Macht die Ausbreitung des Aethers und der übrigen (vier) Urelemente entstehen lässt. — Daher wird behauptet: Die Macht der Ausscheidung bringt die Welt hervor, welche im *Linga* (im energischen, übersinnlichen Organismus) anfangend, im *Brahmāey* beschlossen ist *d*). — Aus dem Bewusstseyen-

---

a) S. 5 Z. 10.

b) Nach Manu VIII. 91.

c) S. 5 Z. 19.

d) S. 6. Z. 4.

den, welches dem Bewusstlosen inwohnt, das von der herrschenden Natur des Dunkels die Macht der Ausscheidung ist, entsteht der Aether, aus dem Aether die Luft, aus der Luft das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde (sämmtlich noch als Urelemente). Oder nach einer Vädenstelle: „„Daher ist aus jenem Geiste *a*) der Aether entstanden““. Diese übermateriellen Urelemente *b*) sind es, welche *Tanmātrāṇi* d. i. die ursprünglichen Geistesmomente, und die nicht zu fünf Gemachten genannt werden. Von ihnen entstehen die übersinnlichen Leiber und die äusseren Geschöpfe. Die übersinnlichen Leiber sind siebenzehngliederig und urtypische Organismen. Die Glieder aber sind das Fünf der Empfindungsorgane, die Naturvernunft, der Verstand, das Fünf der Wirkungsorgane und das Fünf der Lebensfunctionen. — In *c*) der Naturvernunft ist das Denken, im Verstande das Ichsetzen innerlich wirksam. — Unter *d*) den (aus den drey Fünfmächten entstehenden) drey Keimen (oder Krafthüllen) in der Mitte hat der in Wahrnehmungen bestehende, durch Wissen mächtige die Form des Thätigen (Wirkenden). Der aus dem Verstande (mit den Wirkungsorganen) bestehende, durch Verlangen mächtige, hat die Form der organisch-wirksamen Vermittelung. Der aus den Lebensfunctionen bestehende, durch Lebensthätigkeit mächtige hat die Form der äusseren Wirkung. Die Vertheilung dieser Keime geschieht auf verschiedene Art nach dem Grunde ihrer inneren Verbindungsfähigkeit (Verwandtschaft). Diese Dreyheit von Keimen, sofern sie verbunden sind, wird nun der

---

a) S. 6 Z. 6.

b) S. 6 Z. 9.

c) S. 6 Z. 16.

d) S. 7 Z. 15.

übersinnliche Leib (*sūkshmaśarīra*, *liṅgaśarīra*) genannt. Hier ist auch der ganze übersinnliche Leib in der einigen Vernunftdarstellung — Gesammtheit, und in der vielfachen Vernunftdarstellung — Gesondertheit. Jenes der Gesammtheit inwohnende Bewusstseyende wird genannt der Masssetzungsgeist, der das Innerste des Urstoffes Bildende, das Leben, (सूत्रात्मा हिरण्यगर्भः प्राण, *hiraṅjagarbha-Brahmā*); denn ihm wird Alles nachgemessen, und er wohnt in der Macht des Wissens und der leiblichen Wirksamkeit. Ihm ist diese Gesammtheit, weil sie in Hinsicht auf die Ausbreitung des äusserlich Materiellen innerlich materiell (übersinnlich) ist, sein übersinnlicher Leib. Das (genannte) Drey von Keimen ist ihm Schlaf, weil es im Dunkel des Gedächtnisses und der daraus wieder erweckenden Einbildung des Wachenden besteht. Daher wird es auch genannt sein Standpunkt der Ausbreitung und Aufhebung des äusserlich Materiellen. Das der Besonderung inwohnende Bewusstseyende ist der Lichtkräftige (तैजस *taidshasa Śiva*), wegen Inwohnung seiner, aus Lichtkraft bestehenden, inneren Macht. Ihm auch ist diese Besonderung, weil sie in Hinsicht auf den äusserlich materiellen Leib übersinnlich ist, ein übersinnlicher Leib. Das drey der Keime ist ihm Schlaf, und sein Standpunkt der der Auflösung des äusserlich materiellen Leibes. Diese beyden nun, der Masssetzende und der Lichtmächtige *a*) (*Brahmā* und *Śiva* in der Mythe) vernehmen durch die übersinnlichen Verstandesthätigkeiten die übersinnlichen Objecte. Denn in den Väden heisst es: „„der Lichtmächtige, der das Gesonderte geniesst (empfängt)““. Da giebt es auch keinen Unterschied der Gesammtheit und Gesondertheit, noch des inwohnenden massgebenden Geistes und des Lichtmächti-

---

a) S. 8 Z. 7.

gen. — Dieses ist die Entstehung des übersinnlichen Leibes *sūkshmśarīra* (oder wie S. 6 Z. 11 u. a. *liṅgaśarīra*)."

Die hier weitläufiger angeführten Stellen aus Vēdānta Sāra enthalten in Einstimmung mit denen aus Manu u. a. die tiefer liegenden Hauptmomente des *Śiva*, besonders sofern er *Viśvakarman*, Allwirkender, Weltbaumeister ist, wie wir ihn schon zum Theil kennen.

Er ist darin für gegenwärtigen Zweck nicht undeutlich charakterisirt, ohne dass fernere Erörterung verschiedener einzelner Punkte des Angeführten erforderlich wäre. Sie würde auch sonst an diesem Orte ungeeignet seyn, und ist um so weniger nöthig, als sie nur eine Wiederholung aus meiner Ausgabe des genannten Werkes wäre. Die weiter bestimmte Beziehung auf das Bild des *Viśvakarman* werde ich nächstens in einer II. Abtheilung meiner Bemerkungen angeben.

Anmerkungen

zur I. Abtheilung

über

das Bild des Weltbaumeisters,

Viśvakarman.

Anmerkungen

zur I. Abtheilung

über

das Bild des Weltbaumeisters,

Vis'vakarman.

---

1. In der Provinz Aurung-ābad, nahe der alten Bergfeste Dewlet-ābad, sonst genannt Deogir (देवगिरि *daevagiri* Götterberg).

2. Nachrichten und Zeichnungen von diesen Werken sind enthalten in den folgenden:

1. Asiatic Researches Vol. VI. p. 389 ff. ed 8°. Description of the caves — on the mountain — of Ellore etc. (by C. W. Malet) 1794. Mit Zeichnungen.

2. Hindoo excavations in the mountain of Ellora — in 24 Views — engraved from the Drawings of James Wales, by and under the Direction of Thom. Daniell. London 1804.

3. Transactions of the literary Society of Bombay Vol. III. Account of the caves of Ellora by Capt. W. H. Sykes. 1820 (mit Zeichnungen). Vgl. Einiges von W. Erskine hierüber ebendas.

4. Capt. J. B. Seely's Wonders of Ellora London 1824 (meist nach Malet u. a.).

5. Transactions of the Roy. Asiat. Society of Great Britain and Ireland Vol. II. p. 326, 487. An account of some sculptures in the cave temples of Ellora by Capt. Rob. Melville Grindlay 1828, und Observations on the sculptures etc. 1830 (mit Zeichnungen) u. a. m.

So schätzbar diese Nachrichten und Zeichnungen sind, so wenig können sie genügen. Das Bild des *Viśvakarman* ist bey Malet und Seely ganz entstellt. Viel besser sind die Zeichnung desselben bey Daniell und Sykes Umriss von ihm, die auch beyde mit einander übereinstimmen. Der Hauptgott ist hier bey Daniell wohl nicht, wie sonst, ins Dunkel gestellt, doch nicht so kenntlich, als man wünschen muss. Der Aufsatz auf der Hemisphäre hinter *Viśvakarman* ist deutlicher bey Sykes.

In den genannten Beschreibungen herrschen oft veraltete Vorurtheile, Mangel an Kenntniss des *Sanskrit* und der Mythologie der Hindu. Capt. Sykes leitet noch den Brahmaismus vom Buddhaismus ab: Bomb. Trans. III. 311, 319, 322. — Der gründlichste von den genannten, W. Erskine, erklärt noch die Höhle des *Viśvakarman* für einen Buddhatempel, und das Bild für das des Buddha. Bomb. Trans III. 537 Nr. 18 u. a., und kann sich von dem Gedanken an die Zusammensetzung fremder und sich feindlicher Formen, so auffallend und unerklärbar sie ihm ist, doch nicht losmachen, obschon er dem Bande am nächsten kommt, in dem jenes Verschiedene ursprünglich vereint war, und woraus es sich getrennt hat. — In dem Werke: On the Architecture of the Hindus by Ram Raz with 48 Plates. London 1834 published for the Royal Asiat. Society of Great Britain etc. ist wohl keine Nachricht von den Bildwerken noch von der Architectur der Felsenwerke Indiens, jedoch um so mehr Neues von den Tempelgebäuden und Pallästen über der Erde, — ein grosser Gewinn für die Kunstgeschichte. Aber aus den *Śilpa-Śastren* ist noch mehr zu erwarten, durch dessen Mittheilung die königl. asiatische Gesellschaft in London besonders durch die Thätigkeit des Sir Alex. Johnston sich ein weiteres grosses Verdienst er-

werden wird; ferner aus Mackenzie's Sammlung in London, vielleicht in dem neuen Prachtwerke der beyden Th. und W. Daniells: Illustrations of India, Manches, sofern es ihr Hauptzweck, die malerische Darstellung, erlaubt. — Ob des Hrn. W. Erskine's Hoffnung, eines Werkes über Illora, die er in Bomb. Transact. III. 521 (1821) vorbringt, in Erfüllung gegangen, ist uns nicht bekannt geworden. An der angeführten Stelle sagt er: Should our associate, Mr. Charles Daw complete an account of the Whole, illustrated by drawings of the most striking figures and groups, — we should possess a work, that would enable those, who never viewed the wonders of Ellora, to judge of their style and mythology, as the drawings of Mr. Wales assist them, to form some conception of their grandeur and extent. — Der Berg dieser Werke bildet die westliche Wand des Tafellandes von Roza.

3. Bomb. Transact. III. 520 f. 525. Die Felsen sind meist schwarzer und grauer Basalt, auch ein anderer harter, körniger Stein, oft von Quarzadern durchzogen. Ebend. 266. — Die Zeit der Entstehung der Werke lässt sich hier vorerst nur negativ bestimmen, etwa sofern sie nicht wohl nach dem Anfange der christl. Zeit gesetzt werden kann. Brahmanen sollen sie für 4770 Jahre alt halten. S. ebend. 305. Einige Europäer möchten sie in sehr neue Zeit setzen.

4. Die Namen dieser einzelnen Höhlen sind meist unpassend, aus späterer Zeit und Mythe, besonders von *Rāma* und dergl. Volkssagen. S. Bomb. Tr. III. 521 f. Einige jedoch scheinen aus höherem Geiste und Alterthume herzurühren, wie der des *Viśvakarman*. — Nach Sykes ebend. 302 ist diese Höhle 80 Fuss lang, 42½ F. breit, 35 F. 6 Zoll hoch. Die ganze Tiefe derselben vom äusseren Eingange beträgt 166 Fuss. Auf der Fronte sind viele Sculpturen, die nur mangelhaft gezeichnet sind in As. Res VI. Taf. zu 422. Ihre obere Hälfte ist deutlicher in Bomb. Tr. III. Taf. 12. Vgl. Daniell. — Die Wölbung hat Ribben von Holz, ob, wie in Karli, etwa nur, um Draperie zu halten? S. Bomb. Tr. III. 527 vgl. 510. — Zu seiner Beschreibung des Innern dieses Tempels in den Bomb. Tr. III. 302 f. hat Sykes keine Zeichnung gegeben; Malet in As. Res. VI. Taf. zu S. 421 und nach ihm Seely Taf. zu S. 185 eine unvollständige und ungenaue; eine vollständigere Daniell Pl. XXII., XXIII., aber auch oft unkenntlich wegen der malerischen Absicht.

5. Hervorragend über dem Fries sollen menschliche Figuren liegen, als wenn sie die Wölbung trügen, so dass das Ende jeder der Ribben des Daches auf einem der Rücken dieser Figuren zu liegen scheint. Bey Daniell sind sie schwer zu erkennen. Nach Malet ist von allen diesen Figuren über den Säulen nichts zu sehen. Nach seiner Zeichnung sitzen nur oben auf dem Gesims zwischen den Ribben die Figuren, welche auch bey Daniell angegeben sind.

6. Diese Bilder mögen aber auch nackt vorkommen, sie gehören deswegen nicht mehr einem Buddhà oder Dshina als dem Siva, in dessen Schicksal sogar das Nacktseyn (नग्नत्वम् *nagnatvam*) bestimmt ist. Vergl. Hitopadäsa ed. Serampore p. 6 l. 4. Der bey Niebuhr Taf. X. nackte Siva ist es jedoch nicht bey Erskine in Bomb. Tr. I. Taf. zu 220. Das von der linken Schulter wellenförmig herabgezogene Kleid, wie man es sieht bey Moor (Hindu Pantheon Taf. 70) ist bey Sykes Bomb. Tr. III. 13 sehr unkenntlich, bloss durch eine gezackte Linie der Falten oder des Saumes angezeigt. Vgl. Bomb. Tr. I. Taf. zu S. 47 unten rechts, und verschiedene zu Kenery u. a. m.

7. Wegen Formähnlichkeit heisst auch die sehr faserige Wurzel eines Baumes जटा *dshatā*, nach *Amara Sinha*.

8. So charakteristisch eigen diese Hauptbedeckung dem *Siva* ist, so trägt er doch auch öfters eine Tiara, die den Sivaischen Figuren nicht minder eigenthümlich gehört, und meist mit seinen Attributen geschmückt ist, z. B. der Schlange. In seinen Denkmälern in Dshava wird *Siva* auch noch mit der Tiara ebensowohl, als mit der *Dshatā* dargestellt. S. Raffles History of Java Vol. II. zu S. 52 Taf. 8, 9 zu S. 54 Taf. 1, 4 u. a. Eine hier merkwürdige Verbindung von beiden, der *Dshatā* und der *Tiara* auf einem Haupte findet man an dem Gott des Tempels zu Karli, über dessen Haupt mit der *Dshatā* zwey Genien noch die *Tiara* halten, als wollten sie erst das Bild damit krönen, das dem Bilde des *Siva* mit der Tiara in Elephanta sonst so sehr ähnlich ist. In Rücksicht auf das herrschende Vorurtheil der Buddhascher könnte man sagen, der Bildhauer habe es, vorsehend, widerlegen wollen, das Bild deswegen vom Haupte heben lassen, dem Forschenden zu zeigen, dass unter der Tiara dieselbe *Dshatā* verborgen, und der *Siva* mit der blossen

Dshaṭā derselbe sey, als mit der blossen Tiara. Wenn *Siva* als *Viśvakarman* wie wir ihn hier kennen lernen, sonst öfters mit der *Dshaṭā* als mit der Tiara vorkommt, so ändert dieses gar Nichts an der Identität beyder. — Dass in der Folge der Zeit die besondere Ansicht des Künstlers, seiner Secte u. d. mehr für die Wahl der einen, als der anderen Form entschied, versteht sich von selbst. In Ansehung der Haarflechtenbedeckung sind wohl auch noch kleinere Unterschiede zu beachten. Amara Sinha unterscheidet *Dshaṭa* und *Hapardda* von धम्मिल्ल *dhammilla* dem geflochtenen und rund um das Haupt gewundenen Haare, in welches Perlen, Blumen, und anderer Schmuck eingewunden ist. Die blosse locken- oder wollartige Hauptbedeckung ohne Scheitelerhöhung oder *Dshaṭā* darf mit den bisherigen nicht verwechselt werden; man findet sie, wie geschorenes Haupt, nur an Bildern der Niederen, Dienenden. S. History of Java II. p. 32 Taf. 2 bey *Durgā* (*Siva*), und Transact. of the Roy. As. Soc. II. II. Taf. 5. Doch trugen später auch Saiven, die Sannjäsinen geschornes Haupt. In anderen Formen sieht man den *Siva* später öfters mit der auf dem Scheitel gewundenen Haarflechte, darin *Gaigā* u. d. S. Moor Taf. 7, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 32. Die Brahmanen, mit denen sich Sykes besprach, haben hierin eine eigene Ansicht. Bomb. Tr. III. 302. Boodh has the appearance of having woolly hair on his head, but the Brahmins do not admit the curls to be representations of hair. They suppose his head to be covered with something called a muggoth and in proof of its being an artificial covering, they point out the small cupolar rise in the centre of the head, which hair in its natural state would never give the appearance of. After viewing a number of the Boodh-figures, I am almost induced to acquiesce in the opinion of the Brahmins. Dadurch wird das Daseyn der *Dshaṭā* als Erhöhung auf dem Scheitel nur noch bestättigt, wenn auch diesen Brahmanen die ältere indische Haarbehandlung fremd geworden war, wodurch man wahrscheinlich diess locken- oder pelzartige, euphorbienblätterähnliche (गुडाक) Ansehen hervorzubringen wusste, das auch Anquetil du Perron bemerkte (in Zend-Avesta I. CCCC. DLXX.), und wegen dessen er annahm, mehrere Bilder in Salsette hätten ein Thierfell auf dem Haupte mit schuppenartigem Aussehen (bonnet de poil façonné en

écaille) und einem Wulste auf dem Scheitel. Vgl. History of Java II. 52 Taf. 3 Fig. 2, 3, wo an zwey Sivaköpfen von Boro Bodor in Dshava, mit dem Stirnauge, mit den langegezogenen Ohrläppchen des Siva, das mattenförmig gelockte Haar sichtbar wird, womit etwa auch die gewundene Scheitelflechte überzogen ist. Herabhängende zur *Dshatā* geflochtene Haare s. bey Raffles II. S. 53 Taf. 8 Fig. 1, p. 56 Taf. 1 Fig. 1, 2, 4, 5.

9. Wie dem Künstler der Ausdruck ruhiger Betrachtung an diesem Bilde gelungen sey, kann aus Mangel genauer Zeichnung davon nicht wohl bestimmt werden. Nur im Allgemeinen bemerke ich hier, dass für den, nicht gemeinen Kunstwerth der Felsenwerke von Illora mehrere unparteyische Augenzeugen sprechen, von denen ich mich hier auf den einen W. Erskine (in den Bomb. Tr. III. 520 u. a. O.) berufe.

10. Mehrarmige findet man nur einige, die dem ruhig Betrachtenden ähnlich sind, bey Raffles a. a. O. dargestellt, nämlich mit 4, 6 und 8 Armen zu S. 54 Taf. 2. Doch diese scheinen Combinationen eigener Art.

11. Kaum wird man für diese, häufig vorkommende Bezeichnung an den Bildern des Betrachtenden aus irgend einer Eigenthümlichkeit des Buddhaismus einen hinreichenden Grund angeben können. Crawford sieht darin, oder in ähnlicher Haltung der Hände bloss ein Zeichen der Wiedererinnerung (Bomb. Tr. II. 160). Diese selbst ist aber an dem, nach *Vœdānta*, aus der Machtfülle des höchsten Geistes gekommenen, *Siva* begreiflicher, als an dem, aus dem शून्य *śūnja*, absolut Leeren, wo es nichts zu erinnern giebt, entstandenen Buddha. — An dem Bilde des Allwirkenden ist hier ein Bestimmen nach Zahl und Mass angedeutet, das wir im Folgenden näher kennen lernen. Zählen und Betrachten werden überdiess im Sanskrit häufig für gleich bedeutend genommen. गण् *gaṅ* heisst Zählen und Betrachten. Davon werden die niederen Götterclassen गणाः *gaṅāḥ* genannt, die als Diener des *Siva* गणेश *gaṅœśa* d. i. des Herrn der *Gaṅen*, unter seinem Sohne stehen, der gewöhnlich गणेश *gaṅaeśa* genannt wird. So heisst

auch सङ्ख्या *sankhjā* Zahl und Betrachtung u. d. m. — An den Sivaischen Figuren, insbesondere in Illora finden sich auch noch mehr Andeutungen von Zahlenverhältnissen mit den Fingern, z. B. nach Asiat. Transact. II. II. Taf. 5, wo *Siva* und *Pārvati* im Spiele begriffen scheinen. Der Name अंगुलि *anguli* d. i. Finger kommt selbst von अंग् *aig* zählen.

12. Gewöhnlich tragen die zwey *Siva*-Begleiter, sonst द्वारपालाः *Dvārapalāh-* Thorhüter genannt, (s. Bomb. Transact. I. 219 u. a.) Fliegenwedel (चमर *tshamara*) in der Rechten, wie die zwey Begleiterinnen der *Bhavāni*, der Gattin des *Siva* (Asiat. Transact. II. II.). Oefters haben sie auch das dritte Siva-Auge auf der Stirne, das sonst von den Zeichnenden meist übersehen wird. Bomb. Tr. I. 228 f. Offenbar behaupten sie einen höheren Rang als die gewöhnlichen Dienenden, und sind daher auch in gleiche Höhe mit dem Hauptbilde gestellt, wie in einer Gruppe in Salsette (Bomb. Tr. I. Taf. zu S. 45 und 48) neben dem Lotosthrone auf Lotosstengeln an einem und demselben Stamme. Nach *Siva-Gītā* sollen sie für seine Anhänger gehalten werden, die seine Form erlangt haben. S. Bomb. Tr. I. 228 f. Sie scheinen hier eine besondere Beziehung auf den Zustand des betrachtenden Allwirkenden zu haben. Das Bild von diesem kommt sogar als Schmuck in der Tiara eines solchen *Dvārapāla* vor (s. Bomb. Tr. III. Taf. 7 Fig. 2), so wie in der Tiara des betrachtenden *Siva* selbst mehrmalen bey Raffles II. zu S. 52 Taf. 9 Fig 1, 2, 3, zu S. 54 Taf. 2, zu S. 42 Taf. Fig. 4. Noch jetzt tragen Saiven hohe, runde Kappen, worauf die Attribute des Siva sind. S. Asiat. Research. XVII. 192, 206. — Als Sivaisch anerkannte Bilder sieht man öfters wie hier mit der Lotos in der Hand, in Illora, Salsette, in Dshava bey Raffles II. zu S. 52 Taf. 3 und Taf. zu S. 42 u. a. In Kenery wird das Bild eines *Dvārapala* mit der Lotos mehrmalen auf eigenthümliche Art gefunden. S. Bomb. Tr. I. Fig. 3 und 4 zu S. 47. Auf dem hier oben beyliegenden Steindruck sind die rechten Hände der *Dvārapālen* offen gezeichnet. Sie sind nun abgebrochen. Ich zweifle, ob sie nicht Wedel trugen.

13. Das Aufzeigen der Handflächen ist an Sivaischen Figuren häufig; z. B. bey Raffles II. zu S. 52 Taf. 6 Fig. 2, 4, 6. Moor's Hindu Panth. Taf. 13, 15, 16, 69, 75, 70 u. a. Bomb. Tr. I. Taf. zu S. 47. Bomb. Tr. II. Taf. 5 zu S. 154.

14. Mit emporgerichteten Fusssohlen kommt *Siva* als Betrachtender bey Raffles II. sehr oft vor, z. B. zu S. 52 Taf. 8 Fig. 1. So die Gemahlin des *Siva*, ebend. Taf. 3 Fig. 1. Vgl. Taf. 6 Fig. 2, 4, 6. — In Illora nach Bomb. Tr. III. Taf. 1 Fig. 1 Taf. 4, worin man nur den betrachtenden *Siva* erkennt. Vgl. die vorausgeh. Anm. — Die Fusssohlen auch der Gemahlin des *Siva* werden als bedeutend angesehen. Z. B. nur der vereinigende Edelstein, der durch Färbung an ihren Füssen (चरण *tsharaṇa* für चरणातल *tsharaṇatala* oder पादतल *Pādatala* Fusssohlen) die Kraft dazu erhalten hat, kann dem Weibe ihre Gestalt wiedergeben, die durch den Eintritt in den, alles Weibliche ausschliessenden, Hain des *Kārttikeja*, des Sohnes des *Siva*, in eine Ranke (Rebe) verwandelt zu werden das Unglück hatte. *Vikrama-Urvaśi* Act. IV. S. 37 und 75. Ed. Calcutt. प्रवेशानन्तरं — लताभावेन परिणतमस्या रूपं — गौरीचरणरागसम्भवं सङ्गममणिं वर्द्धयित्वा कुतो ऽस्याः समागमोपायः ।

15. In Kenery und Karli scheint nach den angegebenen Zeichnungen der hintere Theil, die Rückenlehne des Thrones, der auf einer Lotos steht, von Löwen getragen. Er ist also zugleich सिंहासन *siṃhāsana* und पद्मासन *padmāsana*. Deutlicher sieht man dieses bey Raffles II. zu S. 54 Taf. 4 Fig. 1 und zu S. 56 Taf. 1 unten an der mittleren Figur.

16. Nach der Zeichnung bey Niebuhr Taf. VIII. scheint das Bild des *Siva* die Finger der Rechten einzuziehen, wie sonst oft, z. B. in Bomb. Tr. III. Taf. 11 Fig. 1, bey Raffles Hist. II. p. 52 Taf. 2. Vgl. Bomb. Tr. II. Taf. 5. — Bey der grossen Verschiedenheit, mit der die Bilder, welche emporgerichtete Fusssohlen haben, die Hände halten — nach Crawford in Bomb. Tr. II. 159 f. mag jene Haltung in Elephanta wohl als unentscheidend betrachtet werden.

17. Das Bild in Karli hat eine bogenförmige Umgebung um das Haupt, welche an Sivaischen Bildern öfters angedeutet, nicht selten, wie hier in Abtheilungen, oder als Lichtschein, wie ein flammender Kreis gezeichnet ist. S. Raffles II. Taf. zu S. 42 Fig. 2. Eb. zu S. 52 Taf. 9, zu S. 54 Taf. 1, 3, 4, zu S. 56 Taf. 1. — Asiat. Trans. II. II. Fig. 1. — Bomb. Tr. I. Taf. zu S. 45 Fig 3. Eb. II. zu S. 154 Taf. 4, 5, 6. Eb. III. Taf. I. Fig. 1. — तैजसः, तेजोरूपः *taidshasa*, *tædshorūpa* d. i. lichtmächtig, lichtgestaltet u. d. zu seyn, gehört zum Charakter des *Siva*. — Dieselbe Hauptumgebung hat auch öfters fünf Abtheilungen, und mehrere Bilder haben das Haupt durch fünf Schlangenköpfe bedeckt, die nicht selten ein anderes, unkenntliches Ansehen haben, z. B. die Figuren, die den Stengel des Lotosthrones halten in Kenery, Karli, Elephanta. Salt giebt in Bomb. Tr. I. Taf. I. zu S. 49. Fig. die Zeichnung einer menschlichen Figur, die in eine Schlange endet, deren Köpfe über das Haupt der Figur ragen, und er setzt hinzu, er habe eine solche Statue gesehen in den Ruinen der Tempel des *Sheven Summooder* (des *Siva Samudra?*) auf einer Insel in Caveri. Vgl. Moor's Hindu Pantheon Taf. 76.

18. Ohne Zweifel ist auch in Buddha Gaya dieselbe Darstellung. Aber Dr. Hamilton (in As. Tr. II. 51) sagt noch: The images representing the Buddhas — are easily known by a simple robe, a natural human shape, placid countenance, curled hair and long ears. — Vielmehr durch alles dieses nicht ursprünglich zuerst als Buddhen.

19. Wenn man die Bilder dieser Art mit den Beschreibungen vergleicht, so findet man darin, bey allem Wesentlichen eine grosse Abweichung, theils zum Schmucklosen, Einfachen, theils in der neueren Zeit, zur Ueberladung mit fremden Schmuck, Zierathen und eigenen geschmacklosen Zusammensetzungen. Besonders manche Köpfe derselben, die auch nach Europa gebracht worden sind, haben oft blos den *Kapardda*, die *Dshatā*, das dem *Siva* eigene Lockengeflecht mit der oft unmerklichen Erhöhung auf dem Scheitel, nicht selten ein Zeichen des Sivaauges auf der Stirne, — aber immer den Ausdruck ruhiger Betrachtung. Ein solcher Kopf ist auch zu München in der Glyptothek Sr. Maj. des Königs Ludwig von Bayern im Aegypt. Saal Nr. 29. In der Beschreibung derselben von Leo

44351

von Klenze und Ludw. Schorn wird er nicht nach dem herrschenden Vorurtheile als ein Kopf des Sectenstifters Buddha, aber des Brahmanischen Buddha angesehen, der eine Verkörperung des *Vishńu* ist, doch nicht als ein Kopf des *Siva*.

20. Auch in *Mahābhārata*, *Udjoga Parva* werden die Jogalehren beschrieben. Nach einer Sage soll Siva einst den Joga in den *Himālaja*-Bergen gelehrt, und dort viele Anhänger gehabt haben. Vgl. As. Res. XVII. 217, 219 f., *Mālati* und *Mādhava* Act. V. u. a. Doch davon mehr im Folgenden.

21. Die Reisenden scheinen besonders geneigt, diesen, gewiss von ihnen mitgebrachten, Widerspruch als ein anziehendes Räthsel hervorzuheben. Selbst der umfassende Col. Tod will bey seinen Entdeckungen in Ober-Malva, die Bilder des *Siva* und *Buddha* nebeneinander gesehen haben.

22. In Illora ist *Siva* rechts auch ausgezeichnet durch Cobra di capello in der einen Hand und ein Gefäss von Metall in der andern, um auf einem kleinen Feuer Rauch zu machen. Dasselbe tragen noch Saiven. Vgl. As. Res. XVII. 206. Bomb Tr. II. 163. *Pārvatī's* Hauptschmuck vgl. mit dem der Spielenden, in As. Tr. II. II. Taf. 5 Fig. 1. Ueber den Sivaischen *Trimūrtti* s. Vjāsa I. III. und was Colon. Vans Kenedy in s. Ancient Mythol. aus (*Linga-Purāńa*) p. 201 anführt. In *Mahābhārata* heisst *Siva* der dreyhauptige, neunaugige, sechsarmige Eingeleibte, त्रिशिराः पुरुषः । नवलोचनः । त्रिमुखः षड्भुजः o S. Bopp's अर्जुनसमागम X. 42, 43. Sehr zu wünschen wären genauere Zeichnungen des Ausdruckes an jedem der drey Häupter des *Trimūrtti*.

23. Vor der Theilung in *Arddhanārī* (Manu I. 32) ist er noch mit *Brahma* einig, und, wie dieser, auf die Einheit der Naturformen gerichtet. Erst in der Richtung auf ihre Vielheit scheidet er sich; aber auch in der Zusammenfassung seiner äusseren Verhältnisse bil-

det er allwirkend den Uebergang zur Offenbarung des concreten Geistes, der als *Vishńu* sich incarniren kann, was ursprünglich weder *Siva* noch *Brahma* wirklich vermögen. So kann nur *Vishńu* als der Mensch *Rāma* den *Rāvaṅa* besiegen (dies ist der Inhalt des *Rāmājaṅa*), und als *Krishńa* selbst alle vorausgehenden göttlichen Momente des *Brahmā* und *Siva* in eigner Tiefe fassen, wie er auch in Bh. Gītā alle diese von sich rühmt.

24. Wenn nach der bewiesenen Beziehung der Sivabilder aufeinander der Inhalt der, an dem Bilde des *Viśvakarman* ausgedrückten Betrachtung theogonisch und kosmogonisch ist, so mag wohl erst aus Urkunden von verschiedenen Zeiten, da die äussere Zeitbestimmung der Felsenwerke fehlt, genauer zu untersuchen seyn, worin diese theogonische Gedankenthätigkeit, innere Bewegung im Sinne des Brahmaismus bestehe, um das Denken des Allwirkenden, Weltbaumeisters, dem Künstler gemäss, etwa auch hier am Ausdrucke dieses Bildes zu fassen. Wer möchte behaupten, dass, was davon ausgedruckt seyn könnte und sollte, auch in diesem Felsen oder überhaupt an ähnlichen Bildern überall sichtbar sey? Aber an den, meist jugendlichen Figuren wird gewöhnlich seliges Gefühl einigender Contemplation, es sey, in dem auf Eines gerichteten (Manu I. 1) oder im gesenkten Blicke erkannt. Die Stufe der Betrachtung des *Viśvakarman* soll aber nicht die höchste seyn. Als diese wird von den Vædāntinen nicht ein unmittelbares Wissen (wie das magnetische Hellsehen u. d.) anerkannt, weder das der inneren geistigen Leiblichkeit im Gebiete des Lichtmächtigen (Væd. Sāra S. 8 Z. 7) noch das der materiellen Leiblichkeit im Gebiete des Allmenschen (eb. S. 9 Z. 16). Der höhere Standpunkt des Wissens soll im Vædānta ein concreter, zu beweisender (*pramaeja*), vermittelter seyn, in der Erkenntniss der Einheit des höchsten und des lebendigen Geistes. Vgl. *Væd. Sāra* S. 16 Z. 19 ff. u. a.

25. Die Worte Manu's I. 27 sind:

आव्यो मात्रा विनाशिन्यो दशार्द्धानान्तु याः स्मृताः १
ताभिः सार्द्धमिदं सर्व्वं सम्भवत्यनुपूर्व्वशः ११

Aehnlich dem Entwicklungsgange der geistigen Zustände im irdischen Menschen, wird nun (in der Mythe und den Bildwerken) die höhere Entwicklung der Götter fortgesetzt, und so wie die Sphäre der verschiedenen sittlichen Verhältnisse der hier Lebenden, der Kampf mit mannichfachen Bösen und der Sieg durch Manas (Manu XII. 23 u. a.) wie die ganze fortgehende Unterscheidung vom Anfange an (I. 15) durch den Einfluss der drey *Gunen*, Licht, Dunkel und Farbe, (oder Wissen, Nichtwissen und Gegensatz von Liebe und Hass u. d.), womit der Mächtige alle geistigen Zustände einnimmt (XII. 24—25 ff., 50), Statt hat; so scheint Manas im höheren getheilten Urmenschen überall diese Stufen durchzugehen. Aber die Versöhnung und Ausgleichung aller dieser Gegensätze wird zuletzt (bey Manu XII. 85 ff.) in das Wissen des Geistes gesetzt, und die beseligendste wie die wirksamste That, die Wissensthat genannt, in der die Einigung aller Thaten enthalten (Manu, XII. 87) in der die Richtung nach Aussen und nach Innen vereinigt ist. Eb. XII. 88 ff. In allen Geschöpfen den Geist und in diesem alle auf gleiche Art sehend, gelangt der Geistesverehrer zur geistigen Selbstständigkeit und Freyheit. Manu XII. 91 ff. So sehend handelt sein Verstand nicht im Bösen, ebd. 118. Der Geist ist alle Götter; alles beruht im Geiste. Denn der Geist erzeugt die Thateneinigung dieser Eingeleibten. Ebd. 119. Dadurch ist die Aufhebung alles Aeusseren in einer übersinnlichen höchsten eingeleibten Persönlichkeit (ebd. 122 vgl. 120, 121), der man verschiedene Namen giebt. —

26. In Manu kommt die Unterscheidung im Leibe des Höchsten mehrmalen vor, wo die von den geschiedenen Momenten desselben bewirkten Hervorbringungen immer bestimmter gesondert werden. Manu I. 8. schafft erst der durch sich Seyende, *Svajambhū* durch Denken und Wollen (*abhidhjāja* अभिध्याय) aus seinem Leibe die Wässer und in diese den Kraftkeim. I. 12. theilt der, dadurch im Weltey entstandene, Weltschöpfer auch durch das Denken des Geistes, das Weltey in Himmel und Erde. I. 32. theilt derselbe seinen eigenen Leib, dessen Gliederung er hervorgebracht hat, in Mann und

Weib. — Dann folgt die Hervorbringung der äusseren Welt. — Aber in der Darstellung der Beziehungen der Hervorgebrachten forderte die Entstehung und der Zweck dieses Gesetzbuches keine strenge Ordnung, liess Wiederholung und Einschiebung zu. — Die Vædāntinen setzen die Grundbegriffe von allem diesem aus den Väden, in Einstimmung mit dem in Manu auch aus den Väden Geschöpften, nach ihrer Art in deutlichere Form. Dies geschieht insbesondere, wie in einem Compendium in Vædānta Sāra von Sadānanda, wo auch die Entstehung des übersinnlichen Leibes dargestellt wird. Nach dem Style dieser kleinen Schrift, die von mehreren Scholiasten bearbeitet worden ist, zu urtheilen, und nach der Dunkelheit, die der Scholiast Rāma-Krishṇa-Tīrtha selbst bey seinem Forschen nach dem Sinne des Textes, oft darin findet, mag wohl die Abfassung derselben wenigst nicht viel nach der Zeit des *Śaṅkara Āṭshārja*, der im 8ten Jahrh. der Chr. Z. lebte, gesetzt werden dürfen. — Wenn ich hier Stellen aus derselben neben den aus Manu angeführten setze, um dadurch *Śiva* näher, in Vergleichung mit seinen Felsendenkmalen, die ihn charakterisiren, kennen zu lernen; so kann daraus erhellen, wie das bessere Neuere, worin der Sinn der alten Väden erforscht ist, von Manu, *Mahābhārata* u. a. wenig abweiche. Die Erklärung beweisst sich dadurch um so allgemeiner gültig, als keiner Secte angehörig, und der Sinn dieser Bildwerke, aus den Wurzeln des indischen Lebens selbst entwickelt, um so entschiedener bestimmt. Der Werth dieser Schrift des *Sadānanda* in der Literatur der Vædānta-Philosophie ist übrigens anerkannt.

Ich bemerke noch im Allgemeinen: Die Vergleichung der Vædānta-Philosophie mit unserem Gegenstande ist selbst durch die ursprüngliche, innigste Beziehung derselben zur Mythologie der Hindu, insbesondere zu der des ganzen Sivaischen Gebiethes' deutlich gegeben. Die mythologische Anschauung ist da so enge mit dem Bewusstseyn derselben Anschauung und mit dem Vernunftbegriffe beyder verwachsen, und es ist so wenig nöthig, sie weit voneinander geschieden zu denken, als das Bewusstwerden des Gesetzes der Sprache von dieser. Es ist eines der Vorurtheile über das Indische,

dass sich in diesem die Philosophie eben so zur Mythologie verhalte, wie manche sich beyde geschieden und entgegengesetzt im Griechischen denken. Schon sehr frühe werden in der Wissenschaft der Väden-Grundsätze (in der Vædāntaphilosophie), wie sie in den Upanishaden der Väden selbst, in Manu und von Zeit zu Zeit in Vaedantaschriften mit wenig Abweichung enthalten ist, die Gründe der Mythologie als Wissenschaft des Geistes deutlich bezeichnet. Daher der lebendige, historische Gang der Vædāntaphilosophie, in der schon die mythologischen Mächte, Personen, in ihrem Entstehen, in ihren Beziehungen und Folgen aufeinander nicht undeutlich charakterisirt sind, und wo eben so leicht die Zurückführung der mythologischen Mächte als die der entsprechenden Momente des Vædanta auf eine umfassende, eigenthümliche Philosophie des Geistes ist, wie schon Colebrooke den Vædānta „a refined psychology" nennt. S. As. Trans. I. 19. — Daher auch die frühe dramatische Behandlung der mythologischen Philosophie oder philosophischen Mythologie z. B. in dem bekannten Drama: प्रबोधचन्द्रोदय Prabodha-chandrodaja, (d. i. Vernunft-Mond-Aufgang). Translated by J Taylor London 1812. Eben erhalte ich davon den von Hermann Brockhaus herausgegebenen Sanskrit-Text. Lipsiae 1835.

Aber den grössten Theil des Vædānta nimmt die umfassende Mythe des Siva und des mit ihm verbundenen Brahmā ein. Eines der wichtigsten Vædāntawerke besteht in den Sutren von *śarīra* d. i. von dem übersinnlichen Leibe, auch sind die meisten Vædāntinen Saiven. S. As. Res. XVII. 171 f. So wird selbst *Śiva* als Gott des Drama verehrt, z. B. im Eingange von *Vikrama-Urvaśi* von Kālidāsa wo es heisst:

वेदान्तेषु यमाहुरेकपुरुषं व्याप्य स्थितं रोदसी
यस्मिन्नीश्वर इत्यनन्यविषयः शब्दो यथार्थाक्षरः १
अन्तर्यश्च मुमुक्षुभिर्नियमितप्राणादिभिर्मृग्यते
स स्थाणुः स्थिरभक्तियोगसुलभः o

D. i. „der, den man in den Vaedanten den ersten Eingeleibten nennt, der Himmel und Erde durchdringt, von dem im buchstäblichen Sinne der Ausdruck: Herr, wie von keinem Anderen gilt, und der von denen wohl erforscht wird, die Freyheit verlangend, die Lebensfunctionen beherrschen, u. d. dieser *Sthāṅu*“ (*Śiva*) u. s. w.

Ueber das Bild

des Weltbaumeisters, *Visvakarman*,

in einem der Felsentempel bey Illora in Indien

von

Othmar Frank.

Ueber das Bild

des Weltbaumeisters, *Viśvakarman*,

in einem der Felsentempel bey Illora in Indien.

II. Abtheilung.

Gelesen in einer Sitzung der philologisch-philosophischen Klasse der königlichen Akademie der Wissenschaften zu München den 3. May 1834.

Dass dieses Bild *Śiva* darstelle, bewies sich uns schon zuerst aus dem, was an ihm und um dasselbe ist, dann aus den verwandten Bildern in diesen Felsen von Illora und aus anderen, die als Sivabilder anerkannt werden, und als keine anderen angenommen werden können, ferner aus dem Zusammenhange mit den Darstellungen anderer wesentlicher Momente des *Śiva* in diesen und anderen indischen Felsentempeln, u. d. m. Was uns zuletzt noch besonders zu vergleichen und zu untersuchen übrig blieb, war die Hemisphäre mit ihrem architektonischen Aufsatze hinter dem Bilde im Heiligthume, und die Vergleichung mit dem sonst gewöhnlichen Inhalte des Heilig-

thums in den Sivatempeln. Diese so enge mit einander verbundenen Gegenstände rein, im Sinne der alten Hindu zu fassen, haben wir erst nöthig gefunden, mittelst einiger der, hierher gehörigen, ächten Sanskrit-Urkunden ihres, auf dieses Gebieth sich beziehenden, Wissens auf den Standpunkt zu kommen, von welchem aus dasselbe besser erkannt werden kann. Diese sind besonders das allgemeine alte Denkmal ihrer Religion, Gesetzgebung, Sitte und Verfassung und ein, wenn auch späteres, doch vorzügliches und mit jenem einstimmiges Werk ihrer zu den Väden und ihrer Mythologie gehörigen Philosophie, nämlich *Vædānta Sāra*. Einige Stellen aus dem letzteren habe ich weitläufiger angeführt, um den Grund des Charakters, der Momente und Beziehungen bestimmt zu bezeichnen, welche dem Śiva zukommen, der im Vædānta und sonst den ihm eigenthümlichen Namen *Íśvara*- d. i. der Herr, *Taidshasa* d. i. der Lichtmächtige u. d. hat. Man sieht daraus, wie er zum Wesen des höchsten Geistes und zur Erhebung des Nichtwesens in diesem Wesen ursprünglich sich verhaltend gedacht werde; demnach auch, wie er sich auf Brahma, auf die Natur, auf die verborgene Macht des Geistes Gottes, so auf das Bewusstlose und auf seinen gesammten und gesonderten Inhalt beziehe; in welchem Sinne er den übersinnlichen Leib *Liṅga-śarīra* ausmache, und darin mit *Brahmā* vereint sey [1]). Nach den angeführten Bestimmungen des *Vædānta Sāra* wird im Folgenden auch die Hervorbringung der äusserlich materiellen Welt beschrieben, und wie sich *Íśvara*, oder *Śiva* mit *Brahmā* in dieser weiter ausgebildeten Sphäre verhalte. Vor der äusserlichen, körperlichen Gestaltung aber giebt es auch keine bestimmte äussere Anschauung dessen, was noch dieser Form entbehrt, demnach auch keine des übersinnlichen, den Reichthum von allem innerlich tragenden ungetheilten Leibes *Liṅga-śarīra*. Sollte daher *Siva* in dieser

wesentlichen Form, die einen vorzüglichen Inhalt der Brahmanischen Religion und der Forschung der Weisen ausmachte, für den Cultus aufgestellt werden, so konnte dieses nicht in einer bestimmten äusseren Gestalt geschehen; am entsprechendsten dem Gegenstande, war er wohl nur im äusserlich Formlosen durch ein Zeichen लिङ्ग *Liṅga* anzudeuten. Unter diesem Namen ward auch wirklich im Heiligthume der Sivatempel ein unförmlicher Stein aufgestellt, ein Zeichen, Symbol des Gottes, das noch äusserlich Gestaltlose, aus dem jede Gestalt durch Kunst erhoben werden kann. Die Aufnahme solcher unförmlichen grossen Steine in die zahlreichen Tempel dieses Gottes wurde so allgemein, dass dieselben endlich zum Sprichworte wurden, wie gegen den Anfang der christl. Zeitr. nach dem Drama *Mṛtshtshhakaṭī* (IV. Act.) aus jener Zeit. Nach Ward sollen sie von Thon oder schwarzem Steine, nach Vans Kenedy im Flusse Narmada gefundene, eyförmige Steine seyn. Dem ersten derselben werden hohe Namen beygelegt, nämlich स्वयम्भू *svajambhū*, durch sich seyend, अनादि *anādi*, keinen Anfang habend u. d. Andere heissen auch ईश्वर, विश्वेश्वर *Iśvara Višvæśvara*, Herr, Herr des Alls *a*). Ihre Bildung wird der Sonne beygelegt *b*) [2]).

Der *Liṅga*cultus unter diesem Symbol, wenn er auch mit demselben Namen und in dieser Form in den Väden noch nicht vorkommt *c*), scheint in Indien sehr alt, ist vielleicht bald nach dem

---

a) Asiat. Res. XVII. 170.

b) Vgl. Vans Kenedy S. 309.

c) Nach H. Th. Colebrooke in den Asiat. Res. VIII. p. 474 ed. 4.

astralen Cultus *a*) des Lichts entstanden *b*). Das Symbol ward selbst als Gegenstand der Verehrung der Götter betrachtet *c*), und wurde noch verehrt, als auch anderer Cultus neben ihm entstanden war *d*). Der des *Liṅga* war im 5ten und 6ten Jahrh. über Indien verbreitet, und wird in den meisten Purāṅen empfohlen. Zur Zeit des mohammedanischen Einfalls in Indien war er allgemein. Nach Wilsons Angaben soll auch das Idol von Sumanath, das Mahmud von Ghizni zerstörte, ein solcher unförmlicher Stein gewesen seyn *e*) [3]).

Leicht war wohl allerdings von diesem Symbol der Uebergang zum rohen Naturcultus. Schon die, mehr äusserlich mythische, Auffassung und die in den Aehnlichkeiten des Leiblichen mit dem Geistigen sich weit ausbreitenden Phantasiedarstellungen, die auch zum Theil in den Vaeden gegründet, dann in den alten epischen Werken z. B. in *Rāmājana* *f*) und noch mehr in den Purāṅen z. B. in Laiṅga-purāṅa *g*) ausgebildet sind, konnten dazu verleiten. Aber der wesentliche Charakter *Śiva* selbst ist dem äusseren Naturcultus

a) Ueber den astralen Cultus der Hindu hat uns nach dem verdienstvollsten Colebrooke Vorzügliches Rosen gegeben in seinem Rig-Vedae Specimen Londini 1830. Vgl. *Vjāsa* I., II., III.

b) Bomb. Tr. I. 240. It seems indeed to have prevaled early in India, if it had not its origin there — nämlich die Phallos-Verehrung anderer Völker.

c) As. Res. XVII. 194, 193. Vgl. Wilson's History of Cashmir in den As. Res. XV.

d) As. Res. XVII. 196 f.

e) Ebd. 194—196.

f) I. XXXI. u. a.

g) I. 38, 68 nach Kenedy a. a. O. S. 211 u. a.

entgegengesetzt. Die ewige Enthaltsamkeit des *Siva* und seiner jungfräulichen Gemahlin, der Unterricht, den er ihr in Enthaltsamkeit, im *Tapas*, giebt, sein Verbrennen des *Kāma*, der ihn zur Sinnenlust verführen will, durch sein Stirnauge, Zurückführen desselben vom Aeusserlichen zum Inneren, Geistigen; die Entstehung seiner Söhne des *Karttikaeja* und *Ganeśa* nicht durch Zeugung u. d. m., — alles dieses konnte doch die Phantasie auch unanständig kleiden. Aber nichts destoweniger soll sich der herrschende Cultus des *Liṅga* im höheren wesentlichen Sinne der zu Grunde liegenden Ideen, welche manche Europäer als Mystik erklären *a*), rein und frey vom Unanständigen, Rohen erhalten haben, besonders in Oberindien; so wie das Symbol auch keine Aehnlichkeit mit dem hat, was man im Sinne des rohen Naturcultus darin suchen möchte *b*). Erskine sagt *c*): The figure is so disguised under the emblem, that in the temple of Elephanta there is nowhere any appearance, that can alarm the most timid modesty. Nach vielen glaubwürdigen Zeugnissen richtet sich noch der, den *Liṅga* verehrende Hindu nur an *Śiva* als den göttlichen Hervorbringer. Im Liṅga-purāṇa selbst wird, nach Kenedy (S. 305), der *Liṅga*-Cultus als rein beschrieben. Leicht muss es freylich seyn, in dem grossen Lande, bey den vielfachen Stufen der Bildung, mehrere einzelne Züge dagegen heraus zu finden, und die auffallendsten, besonders aus dem südlicheren Theile der Halbinsel *d*) als Muster eines scheinbaren rohen Ganzen an die

---

a) S. Bomb. Tr. I. 240, und als spiritualized Symbols, rückwärts gehend.

b) As. Res. XVII. 194.

c) In Bomb. Tr. I. 241.

d) As. Trans. III. 254.

Spitze zu stellen. Ward hat sich, in seinem View of the History of the Hindus, dadurch berühmt gemacht. Aber Entstellung der Thatsachen und Mangel an Sprachkenntniss ist ihm nachgewiesen; die erstere z. B. von Kenedy *a*), der letztere auch von Colebrooke *b*). Für den reineren Cultus der Hindu haben wir noch mehrere Zeugen von Ansehen, z. B. H. H. Wilson *c*), Crawford *d*), General Stuart *e*), Kenedy *f*) u. a.

Wenn man hiebey an den weit verbreiteten religiösen Gebrauch des Phallos bey westlicheren Völkern erinnert wird, zu denen er aus Indien gekommen seyn soll, so ist nicht zu übersehen, dass bey diesen mehr an *Liṅga* nach als vor der Trennung des Doppeltmenschen, gedacht ward, und dass bey allem Sinnlichen, Rohen auch seine geheimere ursprüngliche Bedeutung, welche die im Obigen deutliche Bestimmung des *Liṅga-śarīra* ist, nicht ganz verloren war, sondern noch in Nachrichten von den Mysterien und manchen anderen Erwähnungen zu finden ist. Dass die Ausartung dieses Cultus in Indien nicht allgemeiner wurde, sondern doch immer nur als Ausnahme neben der reineren Idee davon vorkommt, eben dieses zeugt von der vorherrschenden, tieferen, geistigen Auffassung des, der Scheidung vorausgehenden, übersinnlichen Leibes, die von der gewöhnlichen, gemeinen neueren, occidentalischen Bildung und Denkart fern

---

a) A. a. O. S. 302 ff.

b) In den As. Trans. Vol. II. S. 7, 9 u. a. O.

c) In Megha duta S. 73, in As. Research. XVII.

d) In den Bomb. Tr. II. 162.

e) Vindication of the Hindus P. I. 99.

f) A. a. O. S. 302 ff.

ist, in welcher noch bey uns derselbe nur als äusseres, physisches, ursprünglich todtes Corpusculum, als Atom, Molecule u. d. vorgestellt, und Verstand, Vernunft u. d. diese ganze geistige Machtfülle in einem trägen Winzigen (*sūkshma*) als von den Hindus begriffen, gedacht werden.

Weil die symbolische Darstellung in einer tiefen, kosmogonischen Anschauung der Hindu gegründet, aus ihren wesentlichen Ideen geschöpft war, wurde auch später im Heiligthume der *Śiva*-Tempel der unförmliche Stein immer noch zugleich beybehalten, als deren Wände schon mit einem grossen Reichthume von mythischen Kunstgestalten bedeckt waren; wie im Sanskrit bey der grössten Ausbildung, und der üppigen Fülle der Wortformen und ihrer Fügung noch immer das Einfachste in Wurzeln, Stämmen und Verbindung der Worte fortwährt, und wie bey der Verehrung des incarnirten Geistes noch der alte Naturcultus der *Gājatrī* zugleich besteht.

Aber an die Stelle des unförmlichen Symbols, das den *Siva* in seinem Momente des übersinnlichen Organismus, welches dem des *Arddhanārīśa* vorgeht, andeutete, trat in der Gedankenentwicklung der Hindu, nach Hervorbringung der äusseren Welt, nach der Ausbildung seiner Persönlichkeit, er selbst im Bilde menschlicher Gestalt in das Heiligthum mehrerer Tempel, mit dem Ausdrucke seiner Eigenthümlichkeit, des durch die Macht des ruhigen Gedanken im Uebergange Allwirkenden, dessen, der in der geistigen Beziehung der Theilung und Einigung, des Bewusstseyenden und Bewusstlosen, der geistigen Urelemente und der äusseren Welt ist. Wie dieses höhere Moment des *Siva* an unserem Bilde des *Viśvakarman* angedeutet sey, im Sinne der Hindu zu fassen,

fahren wir erst in dem angeführten Texte des Vædânta-sâra fort *a*). „Die Elemente des Aeusserlichmateriellen sind die Zufünfgemachten“ [4]). Die folgende Stelle enthält die eigenthümliche, sonderbar scheinende Theilung der Geistesmomente oder der Nichtzufünfgemachten Urelemente. „Das Zufünfmachen aber besteht in der Theilung der Fünf in zehn Halbe, wovon immer ein Theil, also fünf in Viertel getheilt werden. Die Vereinigung unter diesen geschieht nun in dem Verhältnisse, dass je eine dieser Hälften verbunden wird mit einem Viertel der vier übrigen Halben“ *b*). Dann *c*) fährt der Verf. fort, „wird im Aether durch Umwandlung geoffenbart das Wort, in der Luft das Wort und äussere Gefühl, im Lichte das Wort, das äussere Gefühl und die Gestalt,“ u. s. w. *d*) „Von diesen Zufünfgemachten ist die Entstehung der Welten, nämlich der sieben, die übereinander sind, *e*) — weiter der sieben, die unter einander hinab gehen, und die Entstehung der äusserlich materiellen Leiber des *Brahmâeyes*, die innerhalb desselben in vier Gattungen ihren Ursprung haben“ u. s. w. *f*) „Hier ist nun auch der, in vier Gattungen getheilte, äussere Leib, durch die einige oder vielfache Naturvernunftbeziehung gleich dem Walde und der See Gesammtheit, oder gleich den Bäumen und Wässern Gesondertheit“ *g*). „Das der Gesammtheit inwohnende Bewusstseyende wird genannt वैश्वानर

---

a) S. 8 Z. 12.

b) Vgl. Manu I. 27 oben.

c) S. 11 Z. 16.

d) S. 8 Z. 21.

e) S. 8 Z. 22.

f) S. 9 Z. 7.

g) S. 9 Z. 9.

Vaiśvānara der Allmensch विराड् *Virādsh* der Leuchtende, Glänzende, Schöne, jenes, weil er die Anmassung aller Menschen hat, und dieses, weil er mannichfaches Leuchten, vielfache Schönheit besitzt. Ihm ist diese Gesammtheit äusserer Leib, der wegen der Speiseverwandlung der durch Speise gebildete Keim ist. Sofern er der Aufenthalt der Genüsse des Aeusseren (des Objectiven) ist, heisst er der Wachende. Jenes, der Gesondertheit beywohnende, Bewusstseyende wird der Allgeist genannt; denn, ohne den übersinnlichen Leib verlassen zu haben, geht er in den beginnenden äusseren Leib ein. Ihm ist auch diese Gesondertheit selbst äusserer Leib. Aus dem Grunde der Speiseverwandlung u. d. ist dieser der aus Speise gebildete Keim; sofern er der Ort der Genüsse des Aeusseren ist, wird er wachend genannt." *a*) „Dann vernehmen diese beyden, der Allgeist und der Allmensch (die folgenden Bereiche), durch das, von den Mächten des Aethers, der Luft u. s. w. individuell gehaltene, vom Gehör anfangende Sinnenfünf, in gleicher Folge das Wort u. s. w., demnach alle Sinnesgegenstände, und Wirkungen der Bewegungsorgane, alle des Verstandes, der Vernunft" *b*) u. d. übr. „Hier ist auch, wie im Vorigen, kein Unterschied der Besonderheit und der Gesammtheit des Aeusseren, und der beyden, diesen Inwohnenden, des Allgeistes und des Allmenschen." *c*) „Auf diese Art entsteht von den Zufünfgemachten Fünf die Ausbreitung des Aeusseren." „Die Gesammtheit dieser Ausbreitungen, nämlich der äusseren Leiber, der inneren übersinnlichen und des Ursacheleibes, ist Eine mächtige Ausbreitung. — So ist das, der einen Ausbreitung inwoh-

---

a) S. 9 Z. 16.

b) S. 9 Z. 23.

c) S. 10 Z. 4.

nende Bewusstseyende auch das Bewusstseyende, welches, indem es vom Allgeiste und Allmenschen beginnt, im Herrn *Īśvara* beschlossen ist, nur Eines." *a*) „Das Bewusstseyende, welches das von diesen beyden, der mächtigen Ausbreitung und dem, ihr inwohnenden, Bewusstseyenden, wie es sich mit einer glühenden Eisenmasse verhält, Ungetrennte, nicht inwohnend ist, ist ganz, wahrhaft dieses Brahma eben selbst, das Prädicat des grossen Satzes. Das, welches getrennt ist, das Zubezeichnende (das Subject). So wird die Erhebung der Nichtwesenheit im Wesen und die höhere Erhebung durch Gleichheit dargestellt *b*) [5]).

Diese Stellen des Vædānta-Sāra, die in den Väden gegründet sind, lassen sich auch aus Manu u. a. belegen. Man sieht darin, wie der Lichtmächtige (*Taidshasa-Virādsh*), der mit dem Massgebenden Geiste (*Brahmā*) einig ist, eben sowohl zuerst der mit dem Theilkundigen einige *Īśvara* (Herr), als zuletzt in dem Zufünfmachen und in der. aus den Zufünfgemachten hervorgebrachten, äusseren Welt der mit dem Allseyenden einige Allmensch ist [6]). Dieser konnte nun persönlich in menschlicher Gestalt dargestellt werden, als Allwirkender, seinem ganzen Charakter gemäss mit dem Ausdrucke des ruhigen Denkens und der Seligkeit der Einigung des Bewussten und des Bewusstlosen. Er fasst in seinem Bewusstseyn alle Formen des Bewusstlosen, den Ursacheleib, die drey Kraftkeime des übersinnlichen Leibes, diesen ganz, überall den Stand der Ausbreitung in die Besonderung und den der Auflösung des Gesonderten in die Einheit. Das in seinem allwirkenden Denken so wesentlich gedachte Zufünfmachen konnte äusserlich am Bilde

---

a) S. 10 Z. 9.

b) Durch Gleichsetzung des Prädicats und Subjects oder Objects und Subjects, wie in Vædānta Sāra weitläufig erklärt wird.

wohl nicht anders angedeutet werden, als wie es an unserer Zeichnung des *Viśvakarman* zu sehen ist, durch Anwendung der von Natur auch äusserlich an ihm gebildeten Fünf *a*) und der zehn Halben mittelst der Fingerhaltung. Ein Finger der einen Hand wird in der Mitte von zwey Fingern der anderen berührt oder gehalten, die genannten zehn Halben दशार्द्धानि zu bezeichnen. — Man bemerkt hier das, an *Śiva* und seinem Bereiche sonst oft vorkommende, Fünf; z. B. was ich schon erwähnt habe, wie in den Feldern des Frieses, im Tempel des *Viśvakarman*, sein Bild selbst wiederholt, gleich ihm die Finger haltend, immer in einer Gruppe von Fünf in einem Felde, abwechselnd mit eben so viel Gruppen von Drey in den zwischenfeldern zu sehen ist. S. bey Daniell Pl. XXIII. Wiefern diese Gruppen, mit denen der ganze Tempelfries ausgefüllt ist, in Beziehung auf eine Stelle in Vædânta-Sâra *b*) gedacht werden können, zu untersuchen, ist hier der Ort nicht. Ich füge jedoch diese Stelle bey. „Durch das in den Väden vorkommende Dreyfachmachen werde auch auf das Zufünfmachen gedeutet". Dabey führt der Scholiast, Râma-Krishṇa die Stelle aus den Väden an, wo es heisst: „Dieselbe Gottheit hat gesehen, umwandeln wird das Ich diese drey Gottheiten durch den lebenden Geist. Mit eingegangen will ich Namen und Gestalt offenbaren. Nachdem sie dies erkannt, sie, die, immer als der höchste Geist genannte Gottheit, hat sie unter den geschaffenen drey Gottheiten, die von dem (gleich dem) Lichtmächtigen begeistet sind, eine jede Gottheit, dreyförmig, dreygestaltig gemacht". — Zu diesem erinnere ich nur, dass wir *Śiva* als den dreyhauptigen so wie als den fünfhauptigen kennen [7]).

---

a) Vgl. *Vjâsa* I. II. 118, 119 u. a. a. O.

b) S. 11 Z. 13.

Aus den angeführten Stellen hat nun aber auch die Hemisphäre, welche hinter dem Bilde des *Viśvakarman* zu sehen ist, ihre natürliche Deutung, da, wo sie steht. Sie bezeichnet das *Brahmāey* (das auch in Manu *a*), im Eingange des Mahābhārata *b*) u. a. O. vorkommt), aus dem die vier Gattungen der Lebenden entstehen. Diesem vierfach getheilten äusserem Leibe desselben ist nach *Vœd. Sāra c*) in seiner Gesammtheit inwohnend der Bewusstseyende, der Allmensch, der Leuchtende *d*). Die Verbindung des *Brahmā* und *Śiva* ist auch deutlich ausgesprochen im Eingange des *Mahābhārata e*). Vgl. Laiṅga-purāṅa *f*). Demnach kam in das Heiligthum der Sivatempel oft nur die Hemisphäre *g*), und ward von da aus häufig in den Buddha- und Dshinatempeln *h*). Bey Raffles sieht man den ruhig Betrachtenden sitzen in einem strahlenden Kreise mehrmalen, entweder ganz oder mit dem Haupte; wie auch das Weltey bey Manu *i*), tausendstrahlend genannt wird. Vgl. mehrere

---

a) Manu I. 9.

b) Chrest. Sanskr. śloka 29.

c) S. 12 Z. 3, 4, 10.

d) Ebd. S. 12 Z. 13 ff.

e) Sloka 32.

f) Aus dem Vans Kenedy merkwürdige Stellen angeführt (a. a. O. S. 201 ff. 211), wozu ich jedoch das Original nicht besitze, um es vergleichen zu können.

g) Vgl. Bomb. Tr. I. 51. Daniells Antiquit. 1799 Pl. XII.

h) Bomb. Tr. III. 510.

i) Manu I. 9.

Tafeln bey Moor. Die Scheine welche öfters das Haupt des ruhig Betrachtenden umgeben, muss man, bey der Vergleichung verschiedener, um so mehr darauf beziehen, als sie auch durch ihre, meist gleiche, Eintheilung besonders in Fünf, als Sivaische Attribute, ausgezeichnet sind.

Wenn die Buddhaseher sonst jede Hemisphäre in den indischen Tempeln leicht für einen Dagop erklären, worin ein Haar des Buddha oder sonst eine Reliquie desselben aufbewahrt werde, ungeachtet die wahre Bedeutung dieser Hemisphären nur in der, den Bauddhen aber fehlenden, Kosmogonie liegt; so erregte diese Hemisphäre von 42 Fuss im Umfange hinter dem *Višvakarman* doch einiges Bedenken in ihnen. Capt. Sykes sagt daher *a*): In no instance before have I ever seen Boodh in positive union, with the emblem, as in Bisma Kurm; thus establishing a parity of dignity between Boodh and it. —

Zur Erklärung an unserem Bilde fordert uns endlich noch auf der, scheinbar zwecklose, Aufsatz auf der Hemisphäre, (nach Daniells Zeichnung weniger deutlich zu erkennen, als in den Bomb. Trans. *b*), der hier offenbar nichts zu tragen bestimmt ist, also nur ein bedeutsamer Aufsatz seyn soll. Man hat über diese seltsame Combination meines Wissens noch gar nichts vorgebracht. Andere Aufsätze auf Hemisphären sind bisweilen, fast immer allem Anscheine zuwider, für Darstellungen des *Linga* im späteren äusseren Sinne erklärt worden. Aber schon durch den Namen dieser Höhle des *Višvakarman* und durch die Legenden über ihn hätte man auf

---

a) In Bomb. Tr. III. 302.

b) III. Taf. 13.

eine architektonische, obschon auch bedeutsame, Bestimmung leicht geführt werden können. Wirklich scheint die Höhle diesen Namen aus alter Zeit her zu tragen. Der Mythe gemäss ist *Viśvakarman* ein Sohn des *Brahmā*, Baumeister und bildender Künstler der Götter, der nach Haematshandra auch *Viśvakṛit* d. i. Allmacher, *Pradshāpati* d. i. Herr der Geschöpfe u. d. genannt wird, und an ein Hauptmoment des *Siva* bey Manu *a*), an *manas sarva-bhūta-kṛit* d. i. den, alle Lebenden machenden, Verstand, erinnert. Wohl ist zu erwarten, dass wir aus mehreren Sanskritwerken, die ausser anderen Bibliotheken auch in Mackenzie's Collection zu London aufbewahrt werden, noch besondere Aufschlüsse darüber erhalten, weil, wenigst nach den Aufschriften derselben zu urtheilen, darin die Herkunft des *Viśvakarman* (mit dem nicht zu verwechseln ist Maja, der Architect der Daitjen Götterfeinde, Titanen) und die Abstammung mehrerer Künstlergeschlechter von ihm, beschrieben seyn soll. Gegenwärtig können wir uns nur an die bekannt gewordenen Thatsachen halten, deren Einstimmung nicht wohl durch Absicht der Berichterstatter entstanden seyn kann, die aber durch Vergleichung zur grossen Wahrscheinlichkeit führen. Denn eine und dieselbe, nach bestimmten Maass und Zahl geordnete, Abstufung, als wäre sie durch Zusammensetzen von Steinen entstanden, in die lebendigen Felsen eingehauen, kommt in dem Gebiete des *Siva* und in den daraus stammenden Werken, so oft, auch noch spät, und auf so eigenthümliche Weise vor, dass zu ihrer Erklärung der Zufall nicht hinreicht. Hier bey *Viśvakarman* bilden sowohl die horizon-

---

a) Manu I. 18.

tal als perpendicular übereinander vorragenden oder zurückgesetzten Steine immer fünf Stufen; eben so hat der Aufsatz auf einer Hemisphäre in Kenery fünf Stufen, nach Daniell's Antiq. *a*). Vgl. Bomb. Trans. (I. Taf. 2 zu S. 49), wo ein ähnlicher Aufsatz auf der Hemisphäre mit drey Schirmen gedeckt ist, die auch sonst oft über verehrten Gegenständen gefunden werden, z. B. in dem śivaischen *Kailāsa*, nach Erskine *b*). Auf einem Bau mit ähnlicher Abstufung, als auf einem Throne, unter dem *Rāvaṇa* ist, kommt öfters *Śiva* mit *Pārvatī* sitzend vor, wiederholt in Illora *c*), in Salsette *d*), in Elephanta nach Erskine *e*). Sollte auf diese Combination der beyden Formen hier, der sphärischen und der gen. Steinabstufung (die zur Pyramide führt), nicht eine nahe Beziehung haben die Zusammensetzung derselben, welche zweymal an der Säule, nämlich an ihrem Capitäl und an der Basis, im gewölbten Tempel in Kenery vorkommt, nach Daniells Pl. XII. *f*).

Gleiche Andeutung wie die Hemisphäre könnte wohl auch die gewölbte Form haben, wodurch die Tempel desselben Gottes meist, wie in Illora, in Kenery, in Karli u. a. ausgezeichnet sind. Wir

---

a) Vol. 1799 Pl. XI.

b) Bomb. Tr. III. 525.

c) Nach Bomb. Tr. III. 272, 278, 296. Vgl. die Zeichnung davon ebend. Taf. 11, welche jedoch besser bey Malet in As. Res. VI. Taf. zu S. 396 und bey Seely Taf. zu S. 509 zu sehen ist.

d) Nach Bomb. Tr. I. Taf. zu S. 46; vgl. S. 42 f.

e) Bomb. Tr. I. S. 228.

f) Vgl. As. Trans. Vol. III. Taf. 2, Vol. II. P. I. Taf. 3 u. a. Bomb. Tr. I. Fig. zu S. 50 u. a.

wissen, dass die Hindu sonst an ihrer Architektur höhere Verhältnisse und Formen anzeigen.

Nach allem diesem war *Viśvakarman* dieses Tempels in Illora den Hindu *Śiva*, der Lichtmächtige, der Allmensch, der von der Natur, die er in sich vereint fasst, unabhängige Herr der übersinnlichen Organisation, von dem erst ein unförmlicher Stein Symbol war, der dann nach seiner Ausbildung im Heiligthume des Tempels, umgeben von symbolischen Formen, die zum Theil den Grundformen der Architektur gleich sind, dargestellt wurde, nicht blos, nach einer alten Sage, im Bilde des Baumeisters dieses Tempels, sondern in dem des, durch den Gedanken, thätigen Weltarchitekten, dessen, der die, im *Trimūrtti* noch abgebildeten, drey Getrenntverbundenen in einer innigen Einheit begreift. Im Ganzen der indischen Mythologie bildet er den Uebergang zu den Incarnationen des Geistes, *Vishńu* besonders zu den vorzüglicheren in *Rāma* und *Krishńa*, die nicht mehr blos in der unmittelbaren Einheit des Innerlichmateriellen, sondern in der höheren Geistesstufe, nämlich in der mehr concreten, individuellen des Göttlichmenschlichen erscheinen, mit denen die Einigung auch allgemeiner durch Glauben श्रद्धा *Sraddhā* und durch Andacht und Ergebenheit भक्ति *Bhakti* bewirkt werden soll, wie wir in Bh. Gītā sehen. Das Bild des *Viśvakarman* ist es, welches von den Dshainen und Bauddhen für die Bilder ihrer Dshinen und Buddhen mit mehreren Attributen des Śiva aus dem Brahmaismus genommen, und festgehalten wurde, und das jetzt zum Theil von den Brahmanischen Hindu, die nun einer zum Theil anders begriffenen und vorgestellten Geistesmacht dienen, selbst nicht mehr als ihr Eigenthum anerkannt wird. Sie konnten es wohl nur zu einer Zeit aufstellen, als sie selbst von seinem Gedanken, von seinem

Geiste des mehr unmittelbaren Einwirkens in die Natur lebhafter beseelt waren. Nach menschlicherer, mittelbarer Art strebten sie nämlich später zugleich auf dieselbe einzuwirken, mehr durch Anwendung zweckmässiger Mittel, im verständigeren Verhältniss zu ihr, erhöht durch die Macht der Begeisterung, durch Wissensvermittlung auf dem emporgehenden, lichteren Wege, wo sie zu ihren höheren Ideen und reineren Naturanschauungen eingedrungen sind, wovon man die Ergebnisse in ihrer umfassenden Literatur bewundert, und durch deren mächtige Gedanken eine höhere äussere Kunstfertigkeit geweckt und gestärkt wurde, mit der sie auch später so viele staunenswerthe Bau- und Bildwerke hervorbrachten.

Wenn nun dadurch die Vorurtheile und Widersprüche von feindlichen Religionen, die wie eine Religion in einem Tempel vereint seyn sollten, und von verschiedenen Völkern, die doch ein Volk waren, u. d. wegfallen, indem die Abweichungen in den Felsenwerken ihre volle Erklärung haben in der Verschiedenheit der Felsen, der Künstler, der leitenden Brahmanen, der herrschenden Könige, der verschiedenen religiösen Momente in dem einen Brahmaismus, in den, daraus entstehenden, mannichfachen Ansichten und religiösen Bedürfnissen in demselben, u. d. m.; so öffnet sich durch unseren Ausgang von einem festen Standpunkte in dieser Untersuchung eine weite, klare Aussicht auf einen grossen Zusammenhang, sonst losgerissen und zerstückt scheinender alter Thatsachen, die aus einem Geiste und von einer, mit sich nicht im Widerspruche stehenden, mächtigen Thätigkeit einer Nation aus, als eine grosse, obschon vielfach verzweigte, That zu begreifen sind, welche uns eine merkwürdige Zeit des indischen Alterthums, wohl auch die kräftigste, die Blüthe seiner Wissenschaft und Kunst darstellt. — Noch stehen in Indien weit umher, von Bamian, östlich von Kabul, u. a. bis Dshava viele alte Werke der Architektur und Sculptur, welche im Wesentlichen, selbst oft in Nebensachen und im Zufälligen sich glei-

chen, und das ungewöhnliche Grosse gemeinschaftlich haben, was die menschlichen Kräfte zu übersteigen scheint *a*). Alle diese sind in den lebendigen, meist sehr harten Felsen unter der Erde, wie vom geheimen Dunkel des Weltbaues heraus, gehauen, nur wenige aus ungeheueren Steinblöcken, am Wunderbaren jenen ähnlich, über der Erde errichtet, wie auf der Insel Ramisseram (*Rāmæśvara*) zwischen der indischen Halbinsel und Ceylon *b*)[8]. Alle setzen eine innig freye, grössere Kraftanstrengung und mehr Kunstfertigkeiten voraus, als man gegenwärtig in Indien kennt; alle gehören demselben Mythenkreise, vorzüglich einem herrschenden Sivacultus an, der überall die nämlichen wesentlichen Darstellungen im Symbol und im Bilde hat, die den Brahmanischen Saiven ursprünglich angehören, wenn auch die, sich von ihnen ausscheidenden Bauddhen und Dshainen diese Werke zu ihrem Zwecke für sich weiter fortgesetzt haben.

Sollten diese Werke ohne eine mächtige, einstimmige Begeisterung haben entstehen können? War es diese, welche beym siegenden Sivacultus über anderen, etwa den astralen sich erhoben hat? *c*) Und scheint sein voller Sieg in die Zeit zu fallen, als deren Repräsentant das Bild des *Viśvakarman* angesehen werden kann? — Man darf wohl die eine Erscheinung, welche überall ihren inneren Zusammenhang beurkundet, nicht theilweise betrachten, und nachdem man sie gewaltsam zertheilt, um sie in einzelnen

---

a) Von Bohlen hat schon darauf aufmerksam gemacht, in seinem schätzbaren Werke: Das alte Indien II. 89 ff. 76 ff.

b) Vgl. Valentia's Travels etc. Uebersetz. B. I. S. 344 f.

c) Vgl. die Vädenstelle (oben S. 821), welche der Scholiast zu *Vædānta Sūra* anführt, und worin auch der Sieg des, von Manas stammenden *Ahankāra* über den Elementencultus angedeutet wird. Vgl. Manu I. 14, 18, 74, 32 und *Vjāsa*.

Bruchstücken anderswoher von Aussen zu erklären, diese nur eben so gewaltsam wieder aneinander setzen.

Noch mehr wird die Vermuthung durch die Bemerkung bestättigt, dass die Begeisterung, welche die sivaischen Felsenwerke hervorbrachte, und den Cultus des *Śiva Jogæsa* in Indien gründete, von derselben Geistesmacht geweckt wurde, und keine andere war, als welche dem alten Jogismus selbst unmittelbar seinen Ursprung gab, der in älteren und neueren Schriften der Hindu, in Manu wie in Vædānta Sāra u. a. (ausser der eigenen ansehnlichen Literatur der Tantren) charakterisirt wird. Die Idee des, in der Einigung allwirkenden Gedankens in *Siva*, welcher Hervorbringung und Aufhebung in seinem geistigen Leibe hat, musste auch in den Menschen, die sich aus der tieferen Einheit der Naturanschauung zur Selbstsetzung und Subjectivität erhoben hatten, allgemein den Drang hin zur fruchtbaren, selbst magischen Gewalt der Einheit oder die angestrebte Einigung, den Joga herrschend machen, der als Wirkung für unseren *Siva Jogæśa*, d. i. den Herrn des Joga, ein eben so gültiges Zeugniss giebt, als er selbst für den Ursprung und Sinn seines Joga von dem er der Ausgangs- und Mittelpunkt ist, welche Form dieser auch haben mag, als Joga der *Sannjāsiken* bey Manu *a*), oder des *Patañdshali*, u. a. m. Denn in *Siva* selbst, sofern er in den Stand der Trennung herausgetreten, wird die Einigung oder der Joga mehr angestrebt gedacht; aber als wirklich die Einigung in dem vollkommneren Zustand des *Siva*, *Śambhu*, *Śañhara* oder *Jogæśa*. 9) Obschon ein Theil der Hindu zu dem dunkleren, magi-

---

a) Manu VI. 86, 94 ff.

schen Wege, zur äusseren Unthätigkeit und zur Anwendung unzweckmässiger Mittel, übernatürliche Kräfte zu erreichen, u. d. m. gebracht ward; so ist doch ursprünglich wesentlich dieser Joga so wenig blosse Vertiefung ins Unbestimmte oder Versenken ins Leere शून्य *śūnja*, Gedankenlose, dass vielmehr die Anstrengung der Betrachtung ihre Richtung auf eben den, oben beschriebenen, erfüllten, concreten Organismus der Natur des höchsten Geistes haben soll, der im Bewusstseyn des Herrn dieser Einigung selbst ist. In diesem Sinne wird er auch in allen reinen und alten Urkunden beschrieben, wie es bey Manu *a*) heisst: „Den übersinnlichen Organismus des höchsten Geistes soll man durch Einigung erforschen, und sein Mitentstehen in allen Leibern." सूक्ष्मताञ्चान्ववेक्षेत योगेन परमात्मन: o *b*):

Weil dieser productive Leib auch Geist genannt wird *c*); daher die in den Väden, in Manu und sonst oft wiederholte Rede: den Geist in dem Geiste durch den Geist erkennen; alles besteht im Geiste; alles im Geiste sehen u. d. *d*).

Die Hindu halten nun den Joga, der in der Erlangung übernatürlicher Kräfte bestehen soll, dessen höhere Vollendung, Siddhi (Manu XII. 11), nach Hitopadaesa's Eingang, von *Siva* kommt, mehr für ein früheres Weltalter geeignet, im jetzigen, Kalijuga nicht mehr erreichbar *e*).

---

a) Manu VI. 65.

b) Vgl. Bh. *Gītā* III. 3 ff.

c) Manu XII. 12.

d) Vgl. Manu XII. 118 ff. Īśa -upanishad u. a.

e) As. Res. XVII. 185.

Man sieht nach allem, dass Wilson mit Grund die Felsentempel in Illora, Elephanta u. a. für ein Werk der Joginen hielt *a*).

So bestimmt aber der alte Jogismus selbst für *Siva* als den Herrn des Joga in unserem Bilde und in den ähnlichen, Zeugniss giebt, so sehr schliesst er auch den Gedanken aus, überall vorerst *Buddha* darin sehen zu wollen. Aus dem uns mehrmalen mitgetheilten Leben desselben ist bekannt, wie sehr er sich zuerst durch wilde Tapas-Uebung anstrengte, um in der erstrebten Einigung mit dem Naturleibe die acht magischen Kräfte विभूति: *vibhūtih-* von *Siva* zu erlangen. Man kann in dem Ausdrucke des ruhigen Gedankens der seligen Betrachtung, der inneren Einigung in den *Jogæśa*-Bildern, aus dem höheren Momente des *Śiva*, die Anstrengung und den Gemüthszwang des dahin strebenden Buddha nicht erkennen wollen. Solcher Ausdruck war ja auch für die befreytere Buddhaseele, wie ihre Ruhe selbst, sivaischen Ursprungs, nach dem *Sankhja*, der Quelle seines Systems, worin es keinen höchsten lebendigen Geist giebt. Wenn er auch durch alle Stufen des Naturleibes zurück bis ins Leere शून्य *śūnja*, da ihm der höchste Geist fehlt, vorgedrungen, ganz ausgelöscht (निर्वाण *nirvāṇa*) frey verloren war, wie hat man den Ausdruck des ruhigen, schaffenden Denkens für solchen Zustand des Buddha angemessen finden können? — Dass später die Bauddhen ihren heiligen Buddha zu gleicher oder naher Höhe mit *Siva*, dem ursprünglichen Herrn der Natur zu steigern suchten, ihn vervielfältigten, mit allen Vorzügen und selbst möglichst mit den äusseren Attributen des *Siva* ausstatteten, sofern ihnen diese mit ihrem Naturprincip vereinbar schienen, dass sie zu seiner Darstellung

---

a) As. Res. XVII.

auch das Bild des *Siva* als *Śambhu Jogœśa* entlehnten und festhielten, in Siam in Ceylon u. a. O. aufstellen, alles dieses beweist vielmehr gegen als für eine Berechtigung der Bauddhen, solche Bilder ohne Ausnahme für Buddhabilder, und die Tempel, wo sie sich finden, für Buddhatempel zu erklären [10].

Anmerkungen

zur II. Abtheilung

über

das Bild des Weltbaumeisters,

Viśvakarmân.

Anmerkungen

zur II. Abtheilung

über

das Bild des Weltbaumeisters,

Vis'vakarman.

---

1. Mit der Darstellung des Linga, des übersinnlichen Leibes, von der Natur des Geistes aus, wie wir sie nach den Väden, nach Manu, dem Vædānta und den vorzüglichsten Schriften der Vädabrahmanen kennen, stimmt die Sānkhja-Philosophie sofern ein, als es ihr Princip, der Dualismus einer geistlosen Natur und naturloser Geister, erlaubte. S. Vjāsa I. II. Mit grosser Inconsequenz hält sich aber der Sānkhja an die Beziehungsarten der Momente der Geistesphilosophie, so sehr sie ihm nur äusserlich seyn können. In Sānkhjakārik von Īsvara Krishna, (wovon wir nun eine, vorzüglich ausgestattete, Ausgabe von Colebrooke und Wilson zu erwarten haben) heisst es (nach Lassen's Ausgabe):

पूर्व्वोत्पन्नमसक्तं नियतम्महदादिसूक्ष्मपर्य्यन्तम् ।
संसरति निरुपभोगम्भावैरधिवासितं लिङ्गम् ॥ ४० ॥

चित्रं यथाश्रयमृते स्थाण्वादिभ्यो यथा विना छाया ।
तद्वद्विना विशेषैर्न तिष्ठति निराश्रयं लिङ्गम् ॥ ४१ ॥
पुरुषार्थहेतुकमिदं निमित्तनैमित्तिकप्रसङ्गेन ।
प्रकृतेर्विभुत्वयोगान्नटवद्व्यवतिष्ठते लिङ्गम् ॥ ४२ ॥
सांसिद्धिकाश्च भावाः प्राकृतिका वैकृताश्च धर्म्माद्याः ।
दृष्टाः करणाश्रयिणः कार्य्याश्रयिणश्च कलनाद्याः ॥ ४३ ॥

Vers 40. Der übersinnliche Leib Liṅga), zuerst entstanden. unwiderstehlich, individuell bestimmt gehalten, vom Mächtigen (der Naturvernunft) anfangend, und im Uebersinnlichen beschlossen, bewegt sich mit (der vergänglichen Welt) fort, ohne Genuss von inneren Beziehungen (Zuständen) eingenommen (deren Gebiet er ist)".

Vers 41. Wie ein Gemählde nicht ohne Grund, wie ein Schatten nicht ohne einen undurchdringlichen Gegenstand u. d., so besteht der übersinnliche Leib (Liṅga) nicht ohne die Unterschiedenen, aufenthaltslos." (Die Unterschiedenen sind die drey शान्ता घोराश्च मूढाश्च Ergebnisse der drey Guṇen).

Vers 42. „Dieser übersinnliche Leib (Liṅga), welcher für den eingeleibten Geist" (*Purusha*, der sich aber als abstracter Geist im Leibe wie ein Fremdling befindet) „mit hervorbringend ist, verhält sich durch Doppelverbindung mit den beyden, mit dem Bewirkenden und dem Bewirkten zugleich, vermöge der Vergesellschaftung mit der durchdringenden Uebermacht der (vielformigen) Natur, wie ein Schauspieler (der verschiedene Rollen zugleich spielt)".

Vers 43. Zur Vollkommenheit führend aber sind die Zustände (inneren Beziehungen des Liṅga), welche der Natur eigen sind: die Zustände der Umwandlung aber sind die vom Gesetze anfangenden Verhältnisse; sichtbar sind die in den Organen ihren Sitz habenden; die aber in den äusseren Wirkungen ihr Bestehen haben,

sind die, welche vom Embryo angehen". — Unter Vollkommenheit सिद्धि *Siddhi* wird besonders die Erlangung übernatürlicher Kräfte mit verstanden. Sie wird dem Śiva zugeschrieben, (vgl. Hitopadaesa im Eingange). Nach dieser Siddhi strebte bekanntlich besonders Buddha.

2. Das Werk: Researches into the nature and affinity of ancient and hindu mythology, by Col. Vans Kenedy. London 1831 enthält merkwürdige Stellen aus der indischen Literatur, jedoch meist nicht in der sicheren Form, dass wir ihnen ganz trauen können. Zuverlässiges aber über indische Mythologie haben wir von dem Director der königl. Asiat. Gesellschaft H. Th. Colebrooke und vom Professor H. H. Wilson zu erwarten.

3. Auch nach Bird's Introduction to the history of Guzerat, die er vor der kön. Asiat. Society von Grossbr. und Ir. im März 1834 gelesen hat, war der Tempel von Sumanath dem Dienste des Śiva heilig, unter dem Symbol des *Linga*, welches eines der 12 berühmten Lingen war, die in alten Zeiten in verschiedenen Theilen Indiens aufgestellt worden sind. Asiat. Journal 1834 March p. 282.

Die Legenden lassen diese Steine nur da aufrichten, wo *Siva* seine Macht vorzüglich bewiesen haben soll, nämlich besonders an 12 Orten. Aber zahllos heissen sie in den drey Welten nach Vans Kenedy p. 310. In Śiva-purāṇa werden die Linga-Cultus-Orte weit über Indien verbreitet angegeben, vom Himavat im nördl. Hindostan in der Provinz Śrinagara N. B. 36° 55′ in Kedar-nātha bis im südlichen Karnatik in Rāmaśvara (Ramisseram sonst) und westlich von Saurāshtra (der Halbinsel Gudsharat) in Sumanāth bis in Kāmarūpa im Osten von Bengalen. Wilson fand ihn noch den ganzen Zug des Ganges hin vorherrschend, besonders in Benares. Auch werden nach ihm die Lingatempel gewöhnlich nach den, im Linga-śarīra d. i. im übersinnlichen Leibe bestimmten, Momentenzahlen in Reihen errichtet. Die Mitte nimmt immer sein Symbol, der unförmliche Stein von weissem oder schwarzem Marmor ein.

As. Res. XVII. 193, 196 f. Ueber demselben ist eine Glocke, vor ihm der Stier liegend, das Symbol des Gerechten, धर्म्म *Dharma*, der, durch *Manas* den Verstand, objectiv werden soll. Nach Manu (VIII. 16 vgl. Schol.): wird eben als Stier वृष Vrisha, (von वृष् mächtig seyn, einhalten) die göttliche Gerechtigkeit dargestellt. Bey Linga und sonst als die, Begierden einhaltende, Macht, von ihnen unerschüttert, kommt er auch in Illora abgebildet vor, wovon eine Zeichnung in den Transact of the Roy. As. Soc. II. 11. am Ende. Vgl. Raffles hist. II. Taf. zu S. 42 u. a.

Später wurden die Orte zur Errichtung der Tempel des *Śiva* wie der des Vishńu unterschieden in die innerhalb und in die ausserhalb der Städte und Dörfer, nach ihrem jedesmaligen reineren oder abweichenden Cultus. Vgl. Ram Raz on the Architecture of the Hindus. London 1834 p. 42. The Shrine of Siva should be built in the compartments presided over by Indra, Rudra etc. (denoting certain compartments in a mystic figure. If the emblem of *Śiva* (Linga) is to be consecrated according to the Siddhānta-āgama (nach einem relig. Buch der Saiven), it may be placed within the village, if otherwise, it should remain without. In the case of Vishnu too etc.

4. Die Hervorbringung der Sinnesobjectivitäten aus den Geistesmomenten wird so im Vædānta durch innere Umwandlung mittelst Scheiden und Einigen gedacht, wie in Manu I. 27, 75 u. a. Von den zehn Halben oben S. 783 und Anmerk. 25. Die hierher gehörige Stelle über diese Hervorbringung und Umwandlung ist nach meiner Ausg. des Vædānta-Sāra S. 8 Z. 12 folgende:

स्थूलभूतानि पञ्चीकृतानि । पञ्चीकरणन्तु । आकाशादि-पञ्चस्वेकैकं द्विधा समं विभज्य तेषु दशसु भागेषु प्राथमिकान् पञ्चभागान् प्रत्येकं चतुर्धा समं विभज्य तेषां चतुर्णाम् भागानां स्वस्वद्वितीयभागम् परित्यज्य भागान्तरेषु संयोजनम् ।

Die allgemeinen Ausdrücke für diese productive, von der mechanischen äusseren ganz verschiedene, Umwandlung ist unter andern विकार vikāra, विकृति vikṛiti u. d. ummachen, wie z.B. अन्नविकारित्व aunavikāritva, Speiseumwandlung, Assimilation, in Væd. Sāra S. 12 Z. 15. — Ferner परिणाम pariṅāma, das Umbeugen, die qualitative Aenderung, vgl. Vjāsa I. 79, 115 u. a. Bhag. Gītā- XVIII. 37—39, wo von der Verwandlung der Lust, gleich der Götterspeise in Gift und des Giftes in Götterspeise die Rede ist. Von Viśvanātha, dem Scholiasten der Njāja-Sūtra-vṛitti von Gotama, zu II. 106 (Calcutt. Ausg. 1828 S. 97) wird Vikāra so bestimmt: विकारः स्वरूपस्य विनाशे ऽविनाशे वा द्रव्यान्तरारम्भकत्वं यथा दुग्धादेर्दध्यारम्भकत्वं बीजादेर्वृक्षाद्यारम्भकत्वं o d. i. „die Umwandlung ist die Hervorbringung einer anderen Substanz, die eigene Form mag dabey aufgehoben werden oder nicht. Wie aus der Milch die Hervorbringung einer stöckigen, aus dem Saamen die eines Baumes u. d. Daher werden Manu I. 27 die umwandelnden, übersinnlichen Geistesmomente auch die aufhebenden विनाशिन्यः vināśinjah- statt विपरिणामिन्यः viparināminjah. genannt. Hierher gehört auch der Ausdruck व्याप्ति *vjāpti*, Durchdringung u. d. von vi वि und आप् āp abgeleiteten, u. a. Zur Auffassung dieser Begriffe ist nöthig, dass man die Vorstellungen aufgebe, die man sonst hat von Einschachtelung, Einwicklung und Auswicklung, Ausfluss u. d. von ursprünglich todten, materiellen Theilen, Körperchen, Molécules, Atomen u. d., die ausser dynamischer Beziehung undurchdringlich wären, womit wir ja auch weder im natürlichen noch im geistigen Leben etwas begreifen können. Dieses gilt daher zum Theil eben so vom Sāṅkhja-System, obschon es nicht wie Vædanta vom höchsten concreten Geiste ausgeht, jedoch oft wörtlich damit einstimmt, und nur darin seinen Begriff und seine Kritik hat, z. B. in Sāṅkhja-kārikā. Ebd. Chr. Lassen, Sl. 3:

मूलप्रकृतिरविकृतिर्म्महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त ।
षोऽशकस्तु विकारो नप्रकृतिर्न्नविकृतिः पुरुषः ॥ ३ ॥

d. i. „Die Urvorbringung hat keine Umwandlung; die Sieben, deren erster der Mächtige ist, haben Hervorbringung und Umwandlung; der aber die Sechzehn fasst, ist die Umwandlung, (sonst die Gliederung des Uebersinnlichen). Weder Hervorbringung noch Umwandlung hat der eingeleibte Geist". Nämlich die Urnatur wandelt nicht um, aber die sieben sind hervorgebracht, und wandeln um. Die beyden नप्रकृति naprakṛiti, नविकृति navikṛiti stehen als zwey composita attributiva. Ich übersetze wörtlich, nämlich प्रकृति prakṛiti sonst Natur ist Vormachung, Vorbringung und मूलप्रकृति mūlaprakṛiti des Sānkhja, von मूल mūla Wurzel, Ursprung, ist Urvorbringung, die ausser dem Geiste, wie er ausser ihr ist.

भेदानाम्परिमाणात् समन्वयात् शक्तितः प्रवृत्तेश्च ।
कारणकार्य्यविभागादविभागाद्वैश्वरूपस्य ॥ १५ ॥
कारणमस्त्यव्यक्तम्प्रवर्त्तते त्रिगुणातः समुदयाच्च ।
परिणामतः सलिलवत् प्रतिप्रतिगुणाश्रयविशेषात् ॥ १६ ॥

Vers 15. „Wegen der Einschliessung der Besonderungen (Unterschiede), wegen ihrer natürlichen Aufeinanderfolge, wegen des mächtigen Hervortretens, weil die Allform eine Scheidung in Ursache und Wirkung hat, welche (Scheidung) Ungeschiedenheit ist;"

Vers 16. „ist die Ursache das Unoffenbare. Es tritt hervor nach den drey Ureigenschaften und nach Vielheit, nach Umwandlung gleich dem Wasser, nach dem Unterschiede der Einnehmung einer jeden von den drey Ureigenschaften."

समुदय *Samudaja*, Vielheit hier entspricht dem Vädischen बहु स्याम bahu sjām und dem समूह samūha Væd. Sara S. 4 Z. 10 u. a.

Wenn demnach im Sankhja selbst, der von einer geistlosen Natur, die im Gegensatze mit naturlosen Geistern ist, ausgeht, ohne die, wenn auch inconsequente, Voraussetzung der innigsten Durchdringung, der qualitativen und substantiellen Umwandlung, wenig begriffen wird; so ist der Geistesphilosophie des Vædânta noch mehr entgegengesetzt eine bloss äusserliche, mechanische Auffassung, so sehr auch manche indische Ausdrücke und Erklärungen selbst Veranlassung dazu gegeben haben. Hier ist schon dem Princip nach das Ganze bleibend auch bey aller Hervorbringung durch Theilung. Im Aeusserlichen, Materiellen geht das Ganze in seinen Theilen auf, ist nicht mehr, wenn die Theile sind; so wird auch durch Ausfliessen aus einem Materiellen dieses um soviel vermindert, als ausgeflossen, emanirt ist, u. d. In der geistigen Sphäre ist Erfüllen, Einnehmen, Inwohnen u. d. selbst ein Begeisten; und das von Anderem Erfüllte, Eingenommene u. d. kann daher auch das von ihm Begeistete genannt werden. Denn der Geist आत्मन् ātman (von अत् at d. i. sich beständig bewegen) ist eben das Concrete. Demnach sind die Ausdrücke, welche mit आत्मक ātmaka (mit dem Suffixum क) enden, als Attributive, nicht überall auf einerley Art zu verstehen, am wenigsten nach späterem Gebrauche. In Manu I. 11, 14, 74, u. a. O., wo कारण *kâraṇa*, die Ursache der Welt, मनस् *manas*, der Verstand, jedes von beyden सदसदात्मकम् *sadasadâtmakam* ist, ist das Moment सत् *sat* unterschieden von असत् *asat*, und demnach muss das von beyden erfüllte, begeistete आत्मकम् *âtmakam* von beyden verschieden seyn, ein Anderes als das Seyende und als das Nichtseyende. Das Dritte, das die beyden anderen Begreifende, das, so wie sie durch dasselbe ihr Bestehen haben, auch durch sie besteht, ist als Concretes, mit ihnen Zusammengewachsenes, in ihrer Durchdringung, Begeistetes आत्मकम् *âtmakam*. Daher auch das Nichtbegeistete निरात्मकम् *nirâtmakam*. Vgl. Vjâsa I. 66, 77, 79, 100, 101, 103—106, 112, 129. Vædânta-Sâra Schol. S. 37 Z. 14.

5. Im Folgenden, S. 17 Z. 4, S. 21 Z. 13 u. a. zeigt der Vfr., wie sich zu dem, im Eingange genannten, Ungetheilten, Be-

wusstseyenden beyde, der subjective Bewussseyende und der objective Bewusstseyende (im Prädicat), verhalten, nämlich durch ein dreyfaches Band, das ihrer Gleichsetzung und das doppelte ihrer inneren Beziehung in einem Bewusstseyenden, der durch den Unterschied beyder, des durch Unsichtbarkeit bestimmten Bewusstseyenden und des durch Nichtunsichtbarkeit bestimmten Bewusstseyenden, nicht gehemmt, über den Unterschied der Urtheilung beyder, (durch Einschliessung so wie) durch Ausschliessung des Unterschiedes, der Ganze Eine ist. Dadurch wird das innere Verhältniss des *Viśvakarman* und seine ganze Stellung in und zu dem höchsten Geiste im Sinne des Vædānta bestimmt. Er ist noch Naturgeist, und auch als ihr Herr.

6. Als psychisch-physiologische Weltmacht wird deswegen *Śiva* häufig, auch in nicht philosophischen Schriften dargestellt, z. B. im V. Act des Drama: मालतीमाधवम् Mālatī und Mādhava von Bhavabhūti (720 Chr. Z.) ed. Calcutta 1830 p. 74, wo die Dienerin der *Tshāmuṇḍā*, einer Form der Gattin des *Śiva* sagt:

षडधिकदशनाडी चक्रमध्यास्थितात्मा
हृदि विनिहितरूपः सिद्धिदस्तद्विदां यः
अविचलितमनोभिः साधकैर्मृग्यमाणः
स जयति परिणद्धः शक्तिभिः शक्तिनाथः ।

D. i. „Der mit sechzehn Gefässen im Innersten der Kreise des Leibes stehende Geist, der im Herzen eine verborgen thätige Gestalt hat, der den Wissenden Vollendung (सिद्धि auch Erlangung übernatürlicher Kräfte) giebt, der von den Vollendeten, die ihren Verstand (*manas*) unerschütterlich gemacht haben, gesucht wird, dieser siegt, umgeben (und erhöht) von den Naturmächten, der Herr der Naturmächte". परिणद्धः शक्तिभिः शक्तिनाथः, wie auch in Illora's u. a. Sculpturen Śiva mehrmalen von den Müttern umgeben dargestellt wird.

7. Vgl. Vjāsa I. III. und Anmerk. 22 zur I. Abtheil. die drey Guńen, von denen das Bewusstlose ursprünglich eingenommen ist, heissen रजस् *radshas* Leidenschaft, सत्त्वम् *sattvam* Güte (und Wahrheit, Wirklichkeit), तमस् *tamas* Irrthum, (Böses). Auf ähnliche Art werden die Guńen auch in Manu XII. 24 ff. und von da in Bh. Gītā XVIII. genannt und beschrieben. Als materielle Bestimmungen des Bewusstlosen, heissen sie auch roth, weiss und schwarz, und sind im Stoffe der materiellen productiven Natur enthalten, als Principien von Feuer, Wasser und Erde. So auch nach den Väden. Vgl. 24ste Anmerk zur I. Abth. oben.

8. Nach Col. Tod's history of Rajastan, sollen mit den alten sivaischen Felsentempeln in Dhumnar in Obermalva in naher Beziehung stehen Reste von neun Fuss dicken Mauern, die er Kyklopenmauern nennt. S. Asiat. Journal June 1832 p. 113.

9. Ueber ज्ञानयोग Wissenseinigung in Verbindung mit कर्मयोग Werkeinigung, über कर्मवैदिकम् Vädische That u. d. S. Manu XII. 85 ff. In der Vädischen Thateinigung वैदिके कर्मयोगे sind alle Thaten begriffen, ebd. XII. 86, auch das Geisteswissen आत्मज्ञानं ebd. 85. Diese und die der Erkenntniss des Geistes eigene Ruhe आत्मज्ञानः शमः wird vorzüglich erhoben, ebd. 92. In Bhag. Gītā III. 3 ff. wird Wissenseinigung auch den *Sāńkhjen* und Werkeinigung den Joginen zugeschrieben. Mehrere Śivasecten, besonders *Dańdis*, (wovon in Manu XII. 10, 11) üben noch den Joga aus. Vgl. As. Res. XVII. 182 f. Unter denselben sind die Sannjāsen die vorzüglichsten. Ebend. 176, vgl. Bh. Gītā III. 3, 4. Dazu gehören auch die Samanen श्रमणाः Samanäer, die der geistigen Ruhe Sama शमाय des Vædānta ergeben sind, Manu XII. 92 u. a. Den Gründen, die man dafür anführt, dass die Samanäer nur Bauddhen, keine Brahmanen seyen, kann ich nicht bestimmen. Von den Śaiven als Joginen s. As. Res. XVII. 181 f.

Ueber den Unterschied zwischen dem relativ vollkommnen inneren Joga des *Śiva* Jogéśa, und seinem äussern angestrebten Joga welcher auch der der Selven ist, ferner über den Unterschied zwischen jenem Joga und *Vibhūti* d. i. übernatürlicher Kraft, welche achtfach ist) Bemerkungen s. in Rosen, Radices sanscritae, voc. युज् *judsh* S. 122 ff. in einer Anmerk. zu Bh. Gîta X. 7, 15 u. a. Denn *Krishna* (oder *Vishnu*) eignet sich als dem Höchsten aller vorausgehenden göttlichen Momente, auch diese sämmtlich zu, deren Begriff er in seinem Innersten fasst, weil er je tiefer desto höher begriffen wird, als *Krishna* selbst *Nārājana* ist, von dem das Uebrige aus dem Grunde geoffenbart erscheint. Dadurch ist das Verhältniss des *Vishnu* und seiner Incarnationen zur Vädenwissenschaft und zur Mythologie der Hindu bestimmt, die richtige innere und äussere Beziehung der Bhag. Gîtā gegeben, und ihre Räthsel sind meist gelöst. — *Krishna* zeigt daher dem Ardshuna seinen *Śiva-Joga* oder *Īśvara-Joga* योगमैश्वरम् XI. 8, seine hohe, lichtgebildete Allgestalt vom Joga des Geistes (des übersinnlichen Leibes *Linga-śarīra*), der nach Obigem auch भूतात्मन् *bhūtātman* ist. Manu XII. 12. S. Bh. Gîtā XI. 47. रूपमैश्वरम् आत्मयोगात् तेजोमयं विश्वम् vgl. X. 10 b. Indem ihm die Prädicate des Śiva beygelegt werden X. 15 b ist auch von seinen übernatürlichen Kräften *ātmavibhutajah* आत्मविभूतय: die Rede, welche ihm zugeschrieben werden X. 16 a. — u. a. m. Vgl. Transact. R. A. S. II. 34. — Die, auch noch sehr allgemeine Verbreitung des Jogismus in Persien hatte sich in früheren Zeiten besonders mit dem weit ausgedehnten Sivaismus dort erhoben, der nach Vendidad-sade u. a. von den Parsen reiner aufgefasst wurde als von den Bauddhen. Auch die, obschon in ihrer Einheit nicht deutlich genug, dargestellten, zwey entgegengesetzten Principien stammen selbst in ihren Zendnamen Sepénto-méeniosh und Engréhe meeniosh, wie ihrer Bedeutung nach von méeniosh (nach Anquetil du Perron) oder von mainjus, das, eines und dasselbe, nur mit entgegengesetzten Bestimmungen ist, wie मनस् *Manas*, die Macht und das Wesen

des *Siva*, des Gottes des Gegensatzes in सुमनस् *Sumanas* und दुर्मनस् *durmanas*. Daher منش in Burhani Káti (Calcutta 1818) منش ـ بمعني خوي و طبيعت باشد چه منشي بمعني طبيعي است و طبع بلند و طينت بزرگ‌را نيز گويند و بمعني همت و سخا و كرم هم بنظر آمده است و بُلغَتْ زند و پاژند بمعني دل باشد كه عربان قلب خوانند

Ich habe dieses ausführlich gezeigt in meinen Bemerkungen über die psychologische und mythische Bedeutung des Manas der Hindu und sein Vorkommen bey anderen Völkern (gelesen in der kön. Akademie der Wissenschaften den 1. Junius 1833). Den Jogismus, der im Indischen seine, wohl unterschiedene und im Ganzen der Philosophie des Vædânta begriffene, Stelle hat, finden wir nun im Persischen sehr vielformig auch von Dichtern zum Theil in lyrischen Ergüssen, zum Theil in Deutungen, Subtilitäten und mystischen Spielen unter verschiedenen Namen.

10. Von den Formen, welche der Buddhaismus in seinem Ausgange aus Indien nach mehreren Richtungen angenommen hat, ist wohl eine vorzügliche die Mongolische, welche uns der berühmte mongolische Gelehrte J. J. Schmidt aus ächten mongolischen Quellen bekannt gemacht hat, in seinen Abhandlungen, über einige Grundlehren des Buddhaismus, in den Mémoires de l'Académie Impériale de Sciences de St. Petersbourg 1830, besonders aber später, in seiner Vorlesung: über die tausend Buddhas einer Weltperiode, in dens. Memoires, wo er im Eingange seiner Vorlesung, die Grundlage Buddhaismus in kurzen Umrissen angiebt, wie sie in allgemein gültigen Sûtren enthalten ist, und als solche für das vollständige Gebäude seiner Lehre, nebst seiner ganzen Mythologie und Kosmologie betrachtet werden soll. Diese schätzbare Abhandlung verdient eine eigene ausführliche Untersuchung und Vergleichung, die ich, jetzt verschieben muss. Wie ich den Sinn ihres Inhaltes fassen zu dürfen glaube, finde ich darin fast überall Bestättigung meiner Ansicht des Buddhaismus in Vjâsa, und zweifle nicht, dass Hr. Schmidt mit mir einstimmen, vielleicht schon in den folgenden Heften des Vjâsa mehr Grund zur

Einstimmung mit mir gefunden haben werde, als im ersten Heft, worauf er sich in seiner Vorlesung noch allein beruft.

Von Nepal her werden nun aber die Original-Sanskrit-Werke der Bauddhen erwartet, von denen die Werke derselben in anderen Sprachen ihren Ursprung haben.

Dazu gehört ein lithographirtes Bild des

Vis'vakarman.

00044351

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 10 February, 2016